GUDS RIGE ER ANARKI

Johannes Aakjær Steenbuch

EVANGELIET MELLEM MAGT OG AFMAGT

A/POLITISK TEOLOGI



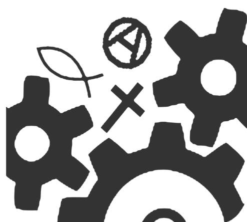
FØNIX

Guds rige er anarki

Guds rige er anarki

Evangeliet mellem magt og afmagt

– *a/politisk teologi*



Guds rige er anarki
Evangeliet mellem magt og afmagt
a/politisk teologi

Forsideillustration af Marcel Rasmussen.

København: Fønix 2019
ISBN 978-87-93600-12-6

Palmeserien #13
ISSN 2446-175X



www.foenix1976.dk

Indhold

”Anarkismens religiøse sandhed består i, at magt over mennesker er forbundet med synd og ondskab, og at fuldkommenhed består i en tilstand, hvor der ingen magt er menneske over menneske, altså anarki. Guds rige er frihed og fraværet af magt [...] Guds rige er anarki.”

– Nikolaj Berdjajev

”De magtesløses magt – det er navnet på Gud, den sande Gud”

– Jürgen Moltmann

Forord

Anarkismens cirkel-A – Ⓐ – er kendt af de fleste. Man ser det i gadebilledet som grafitti, og de fleste har også en fornemmelse af, hvad det står for – det er noget med kritik af det bestående samfund, ulighed, kapitalisme og den slags. Men bor man på Amager i København, som jeg gjorde, da meget af det følgende blev nedfældet, ved man, at symbolet her også pryder Amagercenteret, det lokale indkøbscenter. Af en eller anden grund har centerets ledelse valgt at udsmykke bygningen med et stort A i en håndtegnet font med en cirkel omkring. Det symbol, der skulle betegne et radikalt oprør mod en kapitalistisk samfundsorden, betyder altså her noget nær det modsatte – for et af de klareste udtryk, vi har for en kapitalistisk samfundsorden, er vel netop indkøbscentrene.

Jeg ved ikke, om sammenligningen holder, men noget tilsvarende kunne måske siges om korset. De fleste kender kristendommens klassiske symbol, og de fleste har også en fornemmelse af, hvad det står for – i hvert fald har man en idé om, at Jesus satte sig op imod autoriteterne, prædikede ikkevold, kærlighed og håb for de fattige, og at han blev henrettet som religiøs og politisk oprører. Alligevel er korset kommet til at symbolisere så meget andet – religiøs undertrykkelse, autoritær moral og den slags. Det har sine grunde. Religion og religiøse institutioner har gennem tiden ofte skullet balancere mellem at være tæt knyttet til magten i samfundet eller alternativt søge tilflugt i lukkede, sekteriske fællesskaber, der ofte fik sin egen autoritære orden. Der

findes dog i kristendommens historie masser af teologisk tankegods, der peger i andre retninger.

Bogen her er ikke et forsøg på at redegøre for alt, der er sagt om emnet, eller at fortælle en sammenhængende historie om teologisk magtkritik. Det mere beskedne formål er at opridse nogle af de principielle perspektiver på den tanke, at kristendom indebærer en form for magtkritik i teori og praksis ud fra den præmis, at ”Guds rige er anarki”, som den russiske filosof Nikolaj Berdjajev formulerede det. Ordet ”anarki” skal her naturligvis ikke forstås i ordets negative betydning som kaos og uorden, men som en positiv orden, der er kendetegnet af frihed, kærlighed og ligeværd, snarere end magt, herredømme og ufrihed. Tanken er kort sagt, at ”Guds rige” er et magtfrit rum, en virkelighed hinsides menneskelig magt og afmagt, som det er kirkens opgave at vidne om i ord og handling. I indledningen opridser jeg kort grundidéen og den historiske baggrund. Første del handler om det bibelske råmateriale, anden del om en række principielle teologiske perspektiver og tredje del om, hvad det mere konkret betyder for vores forståelse af at være kristne og kirke i dag. Der er ikke tale om nogen strengt systematisk redegørelse, men om aspekter, der kan stå for sig selv, og derfor også kan læses i nedslag.

Nærværende arbejde udspringer af seminarer om forholdet mellem kristendom og anarkisme, arrangeret af Stephan Schneeberger fra *Sorte fane blog*. Tak til Stephan, der også har designet vignetten på titelbladet, og også tak til Niels Kjær og Bent Hylleberg for kommentarer til manuskriptet samt til Laura Cæcilie Jessen og Lene Steenbuch for korrekturlæsning.[1]

1 En note om noter: Jeg har i det følgende prioriteret lethed over præcision. Det væsentligste af den anvendte litteratur kan findes i litteraturlisten bagerst. Ved parafraser er ophavsmanden typisk nævnt i parentes.

Indledning

> ”Der kan påvises en fuldkommen lighed mellem den kristne og anarkisten: deres mål, deres instinkt retter sig kun mod ødelæggelse [...] Den kristne og anarkisten: begge er dekadente, begge er ude af stand til andet end at opløse, forgifte, udhungre og suge blod, begge har et dødeligt had til alt, der står for noget, alt, der er stort, alt, der er varigt og som lover livet en fremtid.”
>
> – Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* §58

Citatet ovenfor stammer fra den tyske filosof Friedrich Nietzsches bog *Der Antichrist* fra 1895. Nietzsche skrev i en tid, hvor anarkismen som politisk filosofi havde fået vind i sejlene. Mange anarkister var stærkt religionskritiske, men for Nietzsche led anarkisme og kristendom af samme grundfejl, nemlig en modstand mod ”viljen til magt”. For Nietzsche var idealet det menneske, der var ”jorden tro”, frem for himlen – det menneske, der turde stå ved sin vilje til magt, og hæve sig over smålige moralske hensyn og begrænsninger. Når anarkismen og kristendommen omvendt afviste magt og herredømme mellem mennesker ud fra radikale principper om lighed og ligeværd, var de for Nietzsche begge fjender af alt, der var stort og livskraftigt – ja, de var fjender af ”livet selv”. De kristne var ”hellige anarkister”, der med deres budskab om Guds rige undergravede Romerriget.

Man kan mene hvad man vil om kritikken af kristendommen som en ”slavemoral”, der naturstridigt ophøjer afmagt

og ydmyghed. Men kritikken sætter i hvert fald fokus på noget, som ofte er blevet glemt, nemlig den radikalitet, der er forbundet med Jesus' oprindelige opgør med alle former for politisk og religiøs magt og herredømme til fordel for budskabet om det gudsrige, hvor alt er vendt på hovedet – hvor magt er erstattet af kærlighed, og hvor autoritær ledelse må vige pladsen for frihed. Den amerikanske teolog David Bentley Hart har udtrykt det sådan, at der i evangeliernes fortælling om Jesus og Guds rige viste sig en ny verden, hvor kosmiske magtstrukturer blev erstattet af en "positiv 'anarkisk' orden", der vendte op og ned på alting. Helt principielt betød kristendommen, at det svage, der før blev set ned på med foragt, nu fik tilskrevet en værdighed, der rakte til alle mennesker på en sådan måde, at der blev sat et afgørende spørgsmålstegn ved etablerede magtstrukturer.[2]

Kristendommens første store missionær, Paulus, der ellers på mange punkter er blevet kaldt autoritær, slog fast, at Jesus i sidste ende vil tilintetgøre al "magt og myndighed" (1 Kor 15,24), og at kristnes kamp derfor står mod "myndigheder og magter, mod verdensherskerne i dette mørke" (Ef 6,12). For de første kristne betød det i praksis at afstå fra at udøve magt, myndighed og herredømme. Den bedste måde at bekæmpe magt i det hele taget var ved ikke at tage del i den. De første kristne afviste at ofre til kejseren eller deltage i militærtjeneste. Tatian (120-180 e.Kr.) skrev: "Jeg ønsker ikke at være konge, jeg er ikke interesseret i at være rig, jeg forkaster militærtjenesten." Det er forbudt for kristne under nogen omstændigheder at tage et andet menneskes liv, skrev Origenes (184-253 e.Kr.), som derfor gjorde det klart, at kristne ikke kunne bidrage med magt til samfundets opretholdelse. Vi bør afsky magthavernes velvilje mod os, for-

2 David Bentley Hart, "Human Dignity Was a Rarity Before Christianity" i *Church Life Journal* (2017).

klarede Origenes, hvis vi for at opnå deres gunst skal slå andre mennesker ihjel eller erklære vores loyalitet mod magthaverne som var de guder.[3]

Allerede kristendommens første kritikere hæftede sig ved de kristnes omfavnelse af socialt udstødte og marginaliserede – en omfavnelse, der af kritikerne blev set som en trussel mod samfundets hierarkiske orden, som den var givet af guderne. De kristnes afvisning af hedensk religion blev opfattet som samfundsskadelig, hvilket givetvis var en væsentlig grund til, at det var livsfarligt at bekende sig som kristen i Romerriget. Kristne blev forfulgt og henrettet, de blev kastet for løverne og brændt levende. De første kristne blev ikke forfulgt for at forkynde et ufarligt budskab om efterlivet, men fordi de bekendte, at Jesus er Herre i et samfund, der hævdede at kejseren var herre (Zahnd). Når man afviste at ære kejseren som en gud, var man ifølge magthaverne medskyldig i, at samfundet brød sammen. Kristne blev anklaget for ateisme, og hvis begrebet havde eksisteret dengang, tror jeg ikke, at det er usandsynligt, at de også ville blive anklaget for at være anarkister.

Alt det ændrede sig selvfølgelig efterhånden. I det fjerde århundrede, da kristendommen på trods af forfølgelser alligevel var blevet en udbredt religion i Romerriget, gik kirken fra at udgøre en forfulgt minoritet, til nu pludselig at være allieret med magten i samfundet.[4] Fra at have været en forbudt religion gik kristendommen i år 380 til at blive den eneste tilladte religion. Der er mange bud på, hvordan det

3 Origenes, *Contra Celsum* VIII,64-74.

4 Ifølge legenden så kejser Konstantin i en drøm før et slag et "chi-rho" – dengang kristendommens symbol – mens en stemme fortalte ham, at under det tegn skulle han sejre. Da Konstantin vandt slaget, tillod han kristendommen i Romerriget. Den "konstantinske vending" var ifølge mange kirkehistorikere hovedårsag til, at kirken fra at være forfulgt minoritet blev en del af magten.

kunne ske, at kirken nu pludselig støttede magthaverne, men noget af det handler måske om, hvad der sker, når man får del i magten. Den officielle anerkendelse af kristendommen kan være et eksempel på det, som Herbert Marcuse har kaldt "repressiv tolerance" – ved at inddæmme og opsluge modstand og kritik gøres kritikerne til en del af etablissementet, og kritikken forstummer. Kirken blev i hvert fald mere venligt stemt over for magthaverne. Det betød dog ikke, at der ikke længere fandtes nogen kristen magtkritik, tværtimod. Måske netop fordi samfundet var blevet kristent, var der nu også anledning til og mulighed for at kritisere magten på en måde, som man ikke havde gjort før. Når mennesker hævdede at være kristne, kunne man også kritisere dem for ikke at leve i overensstemmelse med deres påståede tro.

Således findes en hel del eksempler på magtkritik fra det fjerde århundrede og frem. Hos Gregor af Nyssa (ca. 335-395), der spillede en central rolle i fastlæggelsen af treenighedslæren, finder vi en forståelse af Guds rige som frihed samt en skarp magtkritik og afvisning af slaveri ud fra den opfattelse, at intet menneske kan gøre sig til herre over andre uden illegitimt at gøre sig selv til gud. I middelalderen dukkede flere radikale bevægelser op – fx "Lollards" – som i forskellig grad kritiserede forbindelsen mellem kirke og statsmagt, og ofte principielt afviste vold, magt og privat ejendom. Før reformationen kritiserede Petr Chelcicky i Tjekkiet magt og ejendom, og i det 16. århundrede findes elementer af teologisk magtkritik hos reformationstidens radikale, herunder de såkaldte "anabaptister", døberne – en magtkritik, der dukker op igen hos engelske "Diggers" og Gerrard Winstanley i det 17. århundrede.

En række teologiske strømninger har i nyere tid bygget videre på den tanke, at Jesus på en radikal måde undergra-

vede den politiske magt, og at kristne burde tage ved lære af hans opgør med den politiske og religiøse *status quo*. I det tyvende århundrede findes således en række eksplicitte eksempler på kristen anarkisme – bedst kendt er måske den amerikanske katolik Dorothy Day (1897–1980) og hendes Catholic Workers samt den franske jurist og reformerte teolog Jacques Ellul (1912–1994), hvis lille bog, der på engelsk bærer titlen *Anarchy and Christianity*, efterhånden har status af nyklassiker i nogle kirkelige miljøer.[5]

En ny situation?

I det tyvende århundrede blev former for "kristen anarkisme" især formuleret imod de store ideologier og supermagters trussel om alt-udslettende krig samt kapitalens og teknikkens ødelæggende herredømme over menneskelivet. I dag er det måske især i forhold til såkaldt identitetspolitik, kulturkampe og "clash of civilisations", at en kristen magtkritik kan vise sig relevant. Det bemærkes ofte, at vi lever i en tid, der på væsentlige punkter ligner senantikken – der også var præget af pluralisme, globalisering og immigration, et virvar af religiøse og filosofiske livssyn, obskurantisme og krisestemning – og at kirken nu er ved at være næsten lige så marginaliseret i samfundet som dengang. I et forsøg på at finde fast grund under fødderne peger mange på kristendommen som en særlig vestlig værdi, en grundpille i vestlig kultur og civilisation. Det er forståeligt, men faren er, at

5 Med udgangspunkt i personalismen slog Dorothy Day fast, at det er konkrete "mennesker, der er vigtige, ikke masserne". Med Peter Maurin etablerede Day ud fra en erklæret anarkistisk tilgang en række bofællesskaber af frivillige engageret i diakonalt arbejde. Anarkisme forstod Dorothy Day som en ikke-voldelig, men revolutionær praksis, der gennem græsrodsarbejde skulle bygge "det nye samfund i skallerne af det gamle".

evangeliet tages som gidsel i en kamp om politisk og kulturel magt, som er evangeliet fremmed. Her må det være kirkens opgave at vise, at kristendom ikke er et magtredskab endsige en kulturel værdi, som kan bruges politisk. I mange lande hævder statsledere at forsvare "kristne værdier" og "den kristne civilisation", hvad det så end indebærer. Den slags udmeldinger er ofte en del af et politisk magtspil, hvor kristendommen er blevet et strategisk redskab i en politisk kamp for national og kulturel identitet. At kristendommen kan anvendes instrumentelt til alle mulige ting og sager, er der ingen tvivl om, men det bør dog stå klart, at når evangeliet instrumentaliseres i politisk øjemed, forvanskes det og ophører med at have noget med bibelsk kristendom at gøre.

Resultatet, når kristendommen underordnes en politisk dagsorden, er den totale forvanskning af kristendommen (Ellul).[6] En sådan forvanskning er der, som nævnt, ikke noget nyt i. Religion og religiøse institutioner, i høj grad også kristendommens, har historisk været samfundsbevarende, hvis ikke ligefrem reaktionære. At det har været sådan, kan der være gode grunde til. Revolution, ustabilitet og lovløshed er sjældent til de svages fordel. Tværtimod er det netop de svage, det går ud over, når der hersker anarki i ordets negative forstand af kaos og uorden. Når jungleloven gælder, bliver magt ret. Derfor kan der være god grund til at bakke op om den lov og orden, der skal beskytte samfundets svageste. Faren er imidlertid at man derved lader sig spænde for en politisk vogn, eller selv drives af magtpolitiske ambitioner. Kirken er med tiden ofte blevet til en af de magter, den ellers skulle være et alternativ til.

Kritikere af magt har derfor ofte været hurtige til at tage afstand fra enhver form for religion i samme åndedrag, som

6 Se Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity* (1986).

de har afsværget den herskende politiske magt. Det gælder ikke mindst anarkister, der har været kendt for sloganet ”ingen Gud, ingen hersker” (eller ”herre”).[7] Religion afvises over en bred kam som essentielt undertrykkende. Det er dog en fejl. Anarkister kritiserer ellers som regel ”essentialisme”, der vil reducere mennesker til abstrakte kategorier, putte mennesker i bås – når anarkister kritiserer den slags, er det fordi det indebærer en illegitim magtudøvelse. Men afviser man essentialismen, må man også afvise, at religion altid er én bestemt ting, og at religiøse mennesker altid tænker ens. Man må i hvert fald være åben for, at der også kan findes former for religion og teologisk tænkning og praksis, som er radikalt magtkritisk og anti-autoritær.

En sådan åbenhed bør selvsagt også gælde kirken. Den nye situation, som kirken i store dele af den vestlige verden står i nu, hvor kirken ikke længere har den magt, som den tidligere har haft, er en oplagt anledning til fornyet refleksion over evangeliets betydning for synet på magt og friheden fra magt. Kirken skal fra en stilling i magtesløshed vidne om sandheden for magten i samfundet (Bruegemann).

Politisk teologi

Der er nok noget om det, der ligger i begrebet om ”politisk teologi”, nemlig at ens politiske ideologi altid – eller i hvert fald meget ofte – hænger sammen med ens gudsbillede. Har man en autoritær Gud, har man også ofte et autoritært syn på politik og forholdet mellem mennesker i det hele taget. Men alternativet til en autoritær Gud behøver ikke at være ateisme, for det kan lige så godt være en anti-

7 ”Ni Dieu ni maître”. Louis Auguste Blanqui 1881.

autoritær Gud. Selvom kirken igennem tiden ofte har været allieret med magten, og selvom man ofte har forsvaret forskellige former for autoritær politik, så er der altså også andre muligheder. Når anarkister gennem tiden er samledes under sloganet ”ingen Gud, ingen hersker”, bør det rettelig forstås specifikt som et oprør mod netop den form for religion, som har kunnet bruges til at legitimere politisk magt. Det er altså en afvisning af magthavernes Gud. Ét er at tro på en autoritær Gud, der kun elsker de få udvalgte, og, som det er tilfældet i nogle former for religion, kræver, at man skal bekæmpe, undertrykke og forfølge de vantro. Noget ganske andet er at tro på en Gud, der ud af kærlighed siger ”nej” til alle former for magt, herredømme og autoritet. Den Gud, der af kærlighed siger ”nej” til magten, og har lovet at tilintetgøre ”al magt og myndighed”, er ikke magtens Gud, men de magtesløses Gud.

Kristendom er ikke én ting, i hvert fald ikke hvis vi med kristendom mener de forestillinger, praksisser og idéer, som kristne gennem tiden har haft. Nietzsche mente, at Jesus i virkeligheden var den eneste kristne, og det tror jeg egentlig godt, vi til dels kan give ham ret i. Jesus er den eneste kristne, men der findes tusindvis af forskellige bud på, hvad det vil sige at være hans discipel, tro på, at han talte sandt, da han hævdede at være Guds søn, at han døde som et sonoffer for hele verdens synd, og at han opstod fra de døde – og der findes mindst lige så mange bud på, hvad den tro betyder i praksis. At kirken ofte har været allieret med samfundsmagten, og at der findes mange former for autoritær kristendom, bør med andre ord ikke afskrække os fra at finde alternative muligheder. Der findes igennem hele kristendommens historie en understrøm af radikal magtkritik, som har taget udgangspunkt i et anti-autoritært gudsbillede.

Til et anti-autoritært gudsbillede hører en anti-autoritær praksis, "anarki". Autoritære kirkeformer og den historiske magtalliance mellem kirke og stat står i klar modsætning til den anti-autoritære holdning, vi finder i væsentlige dele af Ny Testamente. Jesus forbød sine disciple at herske og regere og udøve magt over hinanden. Derfor gør anarkister også fra et kristent synspunkt ret i at afvise de autoritære former for religion, som vi kender fra kirkehistorien og aktuelt.

Hvis det følgende er en "politisk teologi" er det imidlertid ikke i den forstand, at der af kristendommen hævdes at kunne udledes bestemte politiske principper, men snarere tværtimod, at evangeliet åbner for et magtfrit rum, som ikke er bestemt af politiske principper – derfor kunstbegrebet "a/politisk teologi", hvor skråstregen skal signalere, at begrebet om politik her skal forstås i modsætning til vanlige politiske begreber, som søger at udlede en politisk orden af bestemte principper – uden derfor at være decideret "apolitisk" af den grund. Politik angår i det hele taget vores fælles liv sammen, så påstanden om, at det er muligt at skabe magtfrie rum er også implicit politisk. Friheden fra magt har politisk betydning, men som forsonende overvindelse af modsætninger i magtforhold. Evangeliet angår det gudsrige, der findes "hinsides", altså på den anden side, af modsætningsforhold mellem såvel magt som afmagt. Evangeliet har derfor også politisk betydning, omend i en ganske anden forstand end den, vi er vant til. Det liv, der kendetegner det kristne fællesskab, kirken, må være forskellig fra den magt, der kendetegner fx statens politiske liv, men uden af den grund at være afskåret til kun at gælde i en individualiseret privatsfære.

Anarki og anarkisme

Anarkisme er som politisk idé en forholdsvis ny størrelse, som er opstået i én bestemt historisk sammenhæng, hvor en række ideologier i deres tid kæmpede om at udstikke en retning for det moderne samfund. For så vidt vi lever i en anden tid kan det virke noget anakronistisk at ville tale om "anarkisme" i dag. Men skal vi have en brugbar, nogenlunde tidløs definition, kunne det være noget med, at anarkisme er afvisningen af alle former for magtudøvelse, især politisk, men også fx psykologisk, sprogligt og personligt. Ordet *archê* betyder på græsk magt eller autoritet, så *an-archê* betyder ikke-magt, negationen af magt og autoritet – magtfrihed med andre ord.

I modsætning til den gængse, negative betydning af begrebet "anarki" som kaos og uorden, ligger der i den positive brug af ordet en tanke om frihed og lighed, som hænger sammen med fraværet af magt og herredømme mellem mennesker. Med "anarkisme" må tilsvarende forstås en grundholdning, der efterstræber en positiv frihed og lighed mellem mennesker. Amerikanske Noam Chomsky har defineret anarkisme som en tendens til skepsis og mistro mod herredømme, magt og hierarkier af enhver slags – en tendens til overalt i menneskelivet at undersøge, opdage og afsløre autoritære strukturer, hvis legitimitet ikke kan begrundes. Som tendens findes anarkisme i utallige former til forskellige tider. Således bør det ikke overraske, hvis der også findes kristne former for magtkritik, som kan kaldes "anarkistiske".

Det, så vidt jeg ved, første forsøg – ikke bare på dansk, men i det hele taget – på mere systematisk at beskrive en tendens i kristendommen, som kan kaldes anarkistisk, og derved at etablere en forbindelse mellem kristendom og

anarkisme, er Niels Kjærs essay *Kristendom og anarkisme* fra 1972. Niels Kjær peger på, at der i såvel bibelen som i kirken findes både autoritære og anti-autoritære strømninger, men at Jesus' egen forkyndelse og levevis rummer klart anarkistiske træk. Niels Kjær definerer anarkisme som en "politisk udformning" af "den psykologiske modstand mod autoritet", der findes "hos folk, der konsekvent gør op med alle forsøg på at undertvinge dem fysisk eller psykisk". Anarkister må mere principielt forstås som folk, der går ind for "anarki i betydningen fravær af ledelse".[8]

Der kan være mange bevæggrunde, der fører mennesker til at antage magtkritiske holdninger, og derfor også mange former for anarkisme. En "konservativ" anarkisme kan være magtkritisk, fordi den anser en "progressiv" samfundselite for at være ude på at undergrave traditionelle værdier, fx civilsamfund, religion og familie. En venstreorienteret anarkisme kan være magtkritisk, fordi den anser magthaverne for at understøtte ulige økonomiske forhold. En liberal anarkisme kan være magtkritisk, fordi den anser samfundets love og normer for at komme tværs af individets ret til selvudfoldelse. Endnu mere principielt kan anarkistiske grundholdninger udspringe af vidt forskellige menneskesyn. Man kan være af den opfattelse, at alle mennesker i bund og grund er "gode", og at ondskab og uretfærdighed alene skyldes magtstrukturer, som må nedbrydes for at give mennesket plads til at udfolde sin iboende godhed. Tænk på den kinesiske filosof Zhuangzi, der i det fjerde århundrede f.Kr. skulle have sagt, at god orden opstår af sig selv, når bare tingene ikke regeres. Sådan tænker mange sekulære anarkister, men der findes også den opfattelse, at mennesket er ondt og

---

8 Niels Kjær, *Kristendom og anarkisme* (1972), s. 5. I græskordbogen Liddell-Scott-Jones defineres ἀναρχία tilsvarende som "lack of a leader".

egoistisk i en sådan grad, at vi aldrig legitimt kan betro noget menneske retten til at herske over andre (Bakunin).

Det er klart, at kristen anarkisme og sekulær anarkisme må være to forskellige ting. Deres grundlag er vidt forskelligt, og i praksis er det nok især synet på, om det er legitimt at bruge vold, der adskiller de to. Mange sekulære anarkister anser det for legitimt at bruge vold mod magthaverne, mens kristne anarkister typisk afviser voldsudøvelse i det hele taget. Anarkisterne har ret i alt, undtagen troen på, at anarki kan indføres med vold, skrev Lev Tolstoj, og tilføjede at den eneste permanente revolution er den indre nyskabelse af mennesket. Jacques Ellul definerede (kristen) anarkisme som den absolutte afvisning af vold i enhver form. Vi kan altså tale om en anarko-pacifisme, hvor ikke-vold i lyset af korset forstås som det sandt revolutionære: Vold er principielt altid reaktionært, så en egentlig radikal magtkritik kan kun funderes i ikke-voldelige former for anarkisme. Vold er altid autoritært, uanset om det udøves af stater, organiserede grupper eller enkeltindivider – også selvom det udøves i frihedens navn. Vold tjener altid magtens interesser, også når det vender sig mod den eksisterende magt. Voldelige såkaldte autonome, anarkismens "sorte blok" ("black bloc"), går trods de idealistiske intentioner reaktionens ærinde.[9] Jo mere vold, jo mindre revolution (Bart de Ligt).

9 Der skulle efter sigende i Grækenland findes erklærede kristne anarkister, som forsvarer brugen af vold. Der er selvfølgelig forskel på personfarlig vold og hærværk – Jesus' adfærd i templet og ørkenmunkenes hærgen udenfor byerne i de første århundreder, kan måske karakteriseres som sidstnævnte.

Guds rige er anarki

En kristen magtkritik, der kan kaldes anarkistisk, må udspringe af noget ganske andet end et abstrakt menneskesyn, hvis den skal kunne kaldes ”kristen”. Kun i evangeliet findes et absolut gyldigt ord om mennesket. En kristen magtkritik må specifikt udspringe af det bibelske narrativ om Gud, der i sin søn, gav afkald på al magt for at sætte afmægtige mennesker fri. Som sådan har kristendommen i sig tilstrækkelige ressourcer til, at vi kan tale teologisk om anarki.

Kristendom er som bekendt langt ældre end anarkismen som politisk idé. Men ordet *anarchos* er faktisk blevet brugt som teologisk begreb siden tidlig kristendom. *An-archos* betyder ikke bare ”uden magt”, men også mere generelt ”uden oprindelse” eller ”uden begyndelse”. I den forstand blev Gud kaldt for *anarchos*, for Gud er jo ifølge kristendommen evig og uden oprindelse.[10] ”Anarchos Theos” (Ἄναρχος Θεός) hedder således en græsk julesalme. Samtidig omtaler Jesus sig selv som ”begyndelsen og enden”. Jesus er ”Guds skabnings ophav” (Åb 3,14). Gud er, kan vi sige, altings begyndelsesløse begyndelse, den magt, der ikke selv udspringer af magt, og som derfor er anarki. Guds rige er simpelthen Gud selv, skrev Origenes – hvoraf følger, at Guds rige ligesom Gud selv kan beskrives som uden *arche*, som anarki. Jesus, der selv er Gud, er gudsriget i egen person (*autobasilea*), i sig selv det realiserede gudsrige (Barth). Det gudsrige, som spiller så stor en rolle i Jesus’ forkyndelse ifølge evangelierne, er et rige uden begyndelse, et rige, der ikke er grundlagt på vold, magt og herredømme, og som derfor er anarki i ordets egentligste forstand.

10 Tatian skriver: ”Vores Gud har ingen begyndelse i tiden. Han er uden begyndelse (ἄναρχος), og selv er Han begyndelsen på alting.”

Anarki er i den forstand ikke kaos og uorden, men netop en form for orden, der i modsætning til andre former for orden ikke er skabt på baggrund af en "oprindelig" voldshandling. At Guds rige er anarki betyder, at der i Guds rige hersker frihed og ligeværd, en orden, der ikke afhænger af magt og vold, men af kærlighed. Det er ikke bare en leg med ord. Nyere kristne tænkere – fx Nikolaj Berdjajev – har beskrevet Guds rige som "anarki", forstået som frihed og som fravær af menneskers magt over hinanden. Berdjajev beskrev godt nok ikke sig selv som "kristen anarkist", men var tværtimod kritisk over for alle former for anarkisme. Mennesket kan ikke sætte sig selv frit ved at udradere al orden. Kun i kristendommen findes en frihed, der er mere end blot tom, formel frihed, en frihed med et faktisk indhold. Ikke desto mindre gjorde Berdjajev det klart, at der fandtes et element af religiøs sandhed i anarkismen, fordi magten over mennesker er forbundet med synd og ondskab, mens Guds rige omvendt er frihed og fraværet af magt.[11] Godt nok er det kun i evigheden, at staten, økonomien og alle politiske systemer endeligt må vige for gudsriget, forklarede Berdjajev, men håbet om, at gudsriget bliver virkeligt i evigheden kan her og nu komme til udtryk i et vidnesbyrd om Guds rige, når vi lever i frihed og kærlighed.[12]

De fleste, der har kaldt sig "kristne anarkister", har på samme måde afvist, at mennesket selv kan skabe et klasseløst samfund, hvor der hverken findes magt, ulighed eller ejendom. Mennesket kan ikke skabe paradis på jorden.

11 Nikolaj Berdjajev, *The Beginning and the End* (1957), s. 147-148.

12 "Alt er uholdbart og alt er forkert bortset fra Guds rige, kun for dette skal alting opfyldes og foranstaltes. For Guds rige må staten, økonomien, kulturen og hele verden vige pladsen. I evigheden, ikke i tiden, kan tiden besejres, og Guds rige kan indtræde. Men viljen til Guds riges indtræden i evigheden kan afsløre sig i hvert et øjeblik af vort liv, i dets dybde. Ja, komme dit rige!" Nikolaj Berdjajev, *Ulighedens filosofi* (2017).

Tværtimod er det ofte vores forsøg på med politiske idealer at skabe det perfekte samfund, der fører til de kriser, der kendetegner menneskelig civilisation. Anarki kan ikke fra et teologisk perspektiv være en ideologi eller et ideal. Men det kan være en praksis, en strategi, der søger at finde alternativer til magt såvel som afmagt, for derved at vidne om gudsrigets frihed.

Anarki som kristen "trospraksis"

Der er i nyere tid gjort en del forsøg på at beskrive en affinitet mellem kristendom og anarkisme som politisk filosofi.[13] Mange kristne anarkister har argumenteret for, at sekulære anarkister ikke behøver at være så kritiske over for kristendommen som de ofte kan være, eller at kristne med god samvittighed kan danne fælles front med anarkister, i hvert fald i nogle spørgsmål. Tanken har altså været, at det giver mening at forsvare et kristent-anarkistisk standpunkt, der forener tankegods og praksisformer i de to. Jeg tror dog, at vi i det hele taget skal passe på med bindestregskristendom, der vil påklistre etiketten 'kristen-' på verdslige idéer. Evangeliet står i modsætning til alle vores politiske idéer, systemer og projekter og kan derfor ikke syntetiseres med menneskelige ideologier. Netop derfor muliggør evangeliet en radikal kritik af forsøg på at retfærdiggøre menneskeskabte magtforhold.

Langt bedre, end at forsøge fælles fodfæste mellem kristendom og verdslig anarkisme, er det at tage tyren ved hornene og gøre det klart, at kun i kristendommen findes en sand "anarkisme". Kristen anarkisme bør ikke forstås som

13 Se Mark Van Steenwyk, *That Holy Anarchist* (2012).

en ”ideologi” blandt ideologierne – kristne er kristne, kristne bekender sig til sandheden i en person, nemlig Jesus, og er netop derfor ikke tilhængere af den ene eller anden ”isme”. Vi kan dog tale om anarki som en trospraksis, en måde at være og handle i verden på. Kristen tro handler ikke om at magte virkeligheden, men om evangeliets fortælling om den Gud, der sætter mennesker fri midt i deres magtesløshed. Vi kan intet gøre for at magte vores liv, men evangeliet er den almægtige Guds nådige ord til det menneske, der i afmagt må erklære sig bankerot overfor tilværelsens vold. Guds magt virker i magtesløshed (2 Kor 12,7-10). Det handler ikke om at dyrke afmægtighed og magtesløshed som noget i sig selv godt, men om at gentænke og omdefinere afmagten i lyset af evangeliet. Når Gud er til stede i afmagten, kan nye rum opstå, hvor menneskers magt og selvhævdelse før har sat grænser. I menneskelig afmagt kan ligge en styrke, ”de magtesløses magt” (Moltmann), i evangeliet, som lyder til mennesker, der ikke selv kan magte virkeligheden. Evangeliet om Guds rige giver afmægtige mennesker nye muligheder hinsides magt og afmagt.

Troen på Jesus som Guds søn, der frelser mennesker og tilintetgør al magt og myndighed ved på korset at frasige sig magten, må i praksis give sig til udtryk i anarki – ikke anarki forstået som kaos og fraværet af orden, men anarki forstået som en bestemt form for orden, der ikke er grundlagt på vold og magt, men på frihed og kærlighed. Som praksis er anarki en form for menneskelig ageren, der ikke er funderet i nogen ”arche”, og som derfor ikke har vold og magt som sin forudsætning. Det kan virke naivt at tro, at magtfrihed er muligt – en typisk reaktion er da også den skeptiske, at vi da ikke kan undgå at udøve magt – og dermed giver man vel Nietzsche ret i sit menneskesyn. Men kristendommens påstand er altså, at Gud i kraft af Jesus’

død og opstandelse har indstiftet et nyt rige, som mod al snusfornuft etablerer et magtfrit rum, hvor det er kærligheden, ikke magten, der gælder, og at det faktisk er muligt – ja en pligt – for kristne at vidne om gudsriget i ord og handling. Helt konkret drejer det sig om, hvordan kirken indretter sig, former sit missionale arbejde og sin diakoni, sin gudstjeneste og liturgi, hvordan kristne forholder sig til hinanden og til samfundet. Forud må gå en refleksion over evangeliet om gudsriget. Kirken, er et tegn på gudsrigets tilstedeværelse i verden – men netop derfor begynder læren om kirken ikke med kirken selv, men med Guds rige (Pannenberg).

Påstanden er altså ikke, at kristendom indebærer en slags anarkistisk politisk filosofi, men at Guds rige er et magtfrit rum, hvor der findes en frihed og kærlighed, som skal forkyndes af kirken i ord og handling. Fordi Guds rige er anarki, er det hinsides menneskelig magt, men det er også hinsides den afmagt, som enhver magtrelation logisk indebærer. Guds rige sætter os fri fra både magt og afmagt ved at sætte os fri fra alle magtrelationer i det hele taget. Fordi Guds rige er nær, er magtfrihed mulig i verden, trods al magt og herredømme. Som vidnesbyrd om Guds rige er kærlighed og frihed muligt uden brug af magt. Som den tro, der ”overvinder verden” (1 Joh 5,4), vidner evangeliet om, at ”en anden verden er mulig”.

I. Bibelske vidnesbyrd

> "Jesus is calling for a loving anarchy. An unkingdom. Of which he is the unking."
>
> – Mark van Steenwyk

Hvis vi vil vide, hvordan de første kristne tænkte om magt og magtudøvelse, er bibelen et godt sted at starte. Der er imidlertid utallige måder at læse bibelen på, og hvad vi får ud af vores læsning afhænger i høj grad af, hvilket perspektiv vi anlægger i første omgang.[14] Den følgende læsning baserer sig på den implicitte rettesnor, at evangeliet handler om gudsriget – den virkelighed i Jesus Kristus, som består i et magtfrit rum af frihed og kærlighed – og at vores læsning af bibelen derfor bør pege frem mod en uddybet forståelse af, hvad gudsriget betyder og indebærer for os. Jesus kommer ikke med endnu en politisk ideologi, men med et rige, der ikke er af denne verden. Ved at nægte at følge magtens logik aflegitimerer han magten – ved ikke at gå ind på magtens præmisser har Jesus skabt en ny virkelighed, der ikke fungerer på magtens og voldens forudsætninger og som derfor undergraver ethvert forsøg på at retfærdiggøre og legitimere herredømme, magt og vold, religiøst som politisk.

Evangeliet om gudsriget har politisk betydning og konsekvenser. At Jesus henrettes som politisk og religiøs oprø-

14 Den følgende læsning afhænger ikke af et bestemt "bibelsyn" – det relevante er ikke, om fx syndefaldsmyten er historisk "sand", men at den fortæller noget væsentligt om menneskets forhold til Gud.

rer kan, som Jürgen Moltmann har bemærket, næppe blot tilskrives, at hans modstandere misforstod hans ærinde, men at han blev opfattet som en trussel mod den eksisterende politiske og religiøse orden – fordi han i det hele taget var en trussel mod enhver form for magt: Uden jordisk magt og herlighed foregreb Jesus gudsrigets himmelske herlighed blandt de magtesløse og elendige.[15] Evangeliet – kristendommens gode nyhed – er, at korset har nedbrudt ethvert hierarki og skel mellem mennesker, at en ny forsonet menneskehed er skabt med Jesus' opstandelse fra de døde, og at Guds rige derfor er nær.

Selvom evangeliet handler om noget radikalt nyt, er de forudgående bibelske fortællinger ofte blevet læst som vidnesbyrd om det, der skulle komme. Skal Gamle Testamente have teologisk værdi, må det læses sådan, at dets fortællinger kulminerer i evangeliet om Guds rige. Selvom Gamle Testamente på ingen måde fortæller en entydig historie om menneskelig magt og herredømme, er dets perspektiv på menneskelig magt ofte stærkt kritisk. Store dele af bibelens religionskritik må opfattes som civilisationskritik, og *vice versa*. Gud er i bibelen den Gud, der befrier sit folk fra undertrykkelse – syndens og dødens slaveri såvel som politisk ufrihed. Guds dom over mennesker er altid et svar på menneskets vold, en grænse for vores selvhævdelse og magtsyge – ultimativt på korset, hvor Jesus tager den gamle, magtsyge menneskehed med sig i døden. Med sin opstandelse har Jesus skabt en ny, forsonet menneskehed, der har del i Guds rige. Det er det kristne evangelium i en nøddeskal.

15 Jürgen Moltmann, *Håbets kirke* (1972).

Fra paradis til politik

"Gud sagde: »Der skal være lys!« Og der blev lys." (1 Mos 1,1). Den bibelske fortælling om skabelsen af verden udmærker sig ved ikke at forstå skabelse som en oprindelig voldshandling. Gud skaber med sit ord ved kreativt at tale verden til eksistens ud af intet, *ex nihilo,* som det er blevet forstået i den teologiske tradition. I modsætning til hedenske skabelsesmyter, hvor den kendte verden ofte opstår som følge af guddommelig voldsudøvelse, handler den bibelske fortælling om skabelse i frihed. Det gode forudsætter ikke det onde, heller ikke som det, der skal beherskes for at skabe det gode. Det onde fremstår tværtimod som produkt af menneskets efterfølgende forsøg på at tilrane sig magt og herredømme over sig selv og skaberværket.

Mennesket blev i de bibelske skabelsesberetninger skabt til at leve i fællesskab og i frihed. Der skulle ikke have været nogen regler og normer. Der findes ingen gudgiven "lov" i paradisets have – den kom først med Moses (Joh 1,17). Mennesket blev skabt til at leve frit, i spontan tillid og kærlighed til Gud og hinanden. Syndefaldet er historien om, hvordan den frihed erstattes af magt. Historien om Adam og Eva, der fristes af slangen til at spise af træet med kundskab om godt og ondt, er historien om menneskets forsøg på selv at være Gud, at besidde moralsk magt, indsigt og dømmekraft. Adam og Eva er skabt i Guds billede, og det vil sige med evnen til i fællesskab at tage vare på jorden.[16] Men det er ikke meningen, at de skal herske over sig selv og hinanden –

16 Når mennesket sættes til at "herske" over dyrene (1 Mos 1,26) er der tale om en forpagteropgave, der næppe kan betyde en voldelig underlæggelse af skaberværket, men må bestå i at tage vare på den givne orden. Først efter syndfloden får mennesket lov at slå dyre ihjel for at spise dem.

hvilket imidlertid netop er det, de efterstræber at gøre, da de forsøger at blive som Gud. Resultatet er katastrofalt.

Guds dom over menneskets forsøg på at tilrane sig magt er døden. Menneskets magtbegær viser sig ved, at døden bliver en realitet. Ikke kun i den fysiske død, da Kain slår sin broder Abel ihjel, men også i den åndelige død, der viser sig overalt, hvor der hersker splid, uforsonlighed, ulighed, magt og herredømme mellem mennesker. Det er den virkelighed, der i større eller mindre grad, præger ethvert menneskeligt fællesskab siden syndefaldet. Men allerede i historien om syndefaldet er der glimt af håb. En vigtig detalje i historien er, at Eva får at vide, at hendes afkom engang skal ”knuse slangens hoved”.[17] Engang skal der fremstå et menneske, der skal gøre en ende på alle former for magt og herredømme. Det er det løfte og håb, der løber igennem de bibelske fortællinger som en rød tråd – nogle gange tydeligt, andre gange mindre tydeligt. Indtil det sker, lever vi i skyggen af døden. Vi har spist af den forbudne frugt og kan kun gå til virkeligheden med moralsk magt og principper. Utilfredse med tingenes faktiske tilstand, forsøger vi at beherske vores virkelighed.

I fortællingen finder Adam og Eva på, at det er forkert at være nøgne – en fiks moralsk idé, der siger noget om, at det naturlige resultat af vores dømmesyge er en irrationel skam uden grund i skabelsens orden. At Gud faktisk går med på det, og giver Adam og Eva noget skindtøj, kan kun læses som et udtryk for hans barmhjertighed (Gen 3,21). Gud accepterer for en tid, at mennesket nu har brug for moralsk orden, selvom dette behov har rod i afvisningen af Gud.

17 Hvis slangen er billede på synden, kan dens hoved forstås som billede på enhver form for magt og herredømme. Ifølge den oldkirkelige teolog Gregor af Nyssa var det magtbegær, der fik slangen i paradiset til at friste Adam og Eva, og det magtbegær har forplantet sig lige siden.

Den samme barmhjertighed kommer til udtryk, da Gud, i stedet for at straffe Kain da han havde dræbt sin broder Abel, tilbyder at beskytte ham. Til gengæld skal Kain leve som hvileløs nomade. Kun i menneskelig usikkerhed, findes den sikkerhed, som kommer fra Gud. Kain vælger imidlertid at vende Gud ryggen, da han slår sig ned og grundlægger den første by, Enok. Civilisationen er i den bibelske fortælling med andre ord grundlagt på brodermord. Politik opstod, da Kain dræbte Abel. Den principielle lære er, at mennesket er skabt til at leve i frihed, under Guds beskyttelse, men hellere vil sikre sig selv med politisk magt bag byens sikre mure. Mennesket kan ikke udholde den grænseløshed og udleverethed, som det er sat til at leve under. Menneskets forsøg på at være som Gud, giver sig udslag i en ny menneskeskabt virkelighed, civilisationen, som med faste, menneskeskabte grænser og orden skal give os relativ tryghed. Politik er menneskets forsøg på at sikre sig selv mod konsekvenserne af dets eget stolthed, magtbegær, dømmesyge, brutalitet og ondskab – men med gudløshed til følge. Syndefaldet er i bibelen ikke så meget en individuel, moralsk brist, skriver Ched Myers, som en historie om hvordan menneskets skabte naturtilstand opløses og erstattes af civilisation og magt.[18]

Derfra går det ned ad bakke. Historien om Noa indledes med, at Herren så, at ”menneskenes ondskab var stor” og at jorden var ”fordærvet og fyldt med vold” (1 Mos 6,5-11). Gud beslutter sig for at udslette det meste af menneskeheden ved at oversvømme jorden, men dog at redde en rest (som bekendt sammen med dyrene, der altid har en ofte overset plads i Guds frelserplaner). Da oversvømmelsen har lagt sig, lover Herren aldrig mere at gentage sine excesser,

---

18 Ched Myers iflg. Mark van Steenwyk, *That Holy Anarchist* (2012), s. 35.

aldrig mere at forbande jorden, også selvom menneskene "kun vil det onde fra ungdommen af", som det hedder (1 Mos 8,21). Gud slutter nu en ny pagt – ikke bare med Noa, men med hele jorden, hele skaberværket – og slår fast, at "den, der udgyder menneskets blod, skal få sit blod udgydt af mennesker". Forbuddet mod vold begrundes ovenikøbet med et ganske klart udsagn om mennesket: "For i sit billede skabte Gud mennesket" (1 Mos 9,6). Her bliver det første gang klart, at ethvert menneske som skabt i Guds billede har ukrænkelig værdi. Men samtidig gælder det altså, at mennesket trods sin gudbilledlighed er ondt "fra ungdommen af". Mennesket skal derfor beskyttes mod sig selv. Med princippet om, at "den, der udgyder menneskets blod, skal få sit blod udgydt af mennesker", formuleres første gang det gensidighedsprincip om gengældelse (*lex talionis*), der dukker op løbende i Gamle Testamente. Der er ikke her tale om en "lov", som det er menneskets opgave at implementere og udøve (ordene til Noa er ellers blevet forstået som et argument for dødsstraf!), men alene om Guds dom, hans redskab til at holde menneskers vold og magtbegær i ave.

Regnbuen gives som et tegn på pagten mellem Gud og alle levende væsener og fremtidige slægter (1 Mos 9,12). Princippet om gensidighed og gengældelse er alene til for at vogte denne pagt. Gensidighed er det altomfattende princip for forholdet mellem Gud og skaberværket og mennesker imellem. De bibelske fortællinger er fra begyndelsen udspændt mellem det universelle og det partikulære, det almene og det specielle. Det er blevet en kliché, at regnebuen rummer al mangfoldighed i ét harmonisk hele, men der er belæg for symbolikken. Det universelle omfang af pagten med alt levende og alle slægter er afgørende for at forstå den altomfattende betydning, som evangeliet om gudsriget

senere skal få. Det er den pagt, vi stadig lever under, og som Jesus kom for at opfylde med sin død og opstandelse.

Der er i Gamle Testamente en vedvarende spænding mellem det, at mennesker er skabt godt ("i Guds billede") med ret til at herske over jorden, og så menneskers tendenser til at misbruge den ret til i stedet at herske over hinanden og sig selv. Snart er den gal igen, da menneskene beslutter sig for at bygge et tårn, der skal nå op til himlen: "Lad os bygge en by med et tårn, som når op til himlen, og skabe os et navn, for at vi ikke skal blive spredt ud over hele jorden" (1 Mos 11,4). Menneskets forsøg på at "skabe et navn for sig selv" ved at bygge babelstårnet, ligner en gentagelse af Adam og Evas forsøg på at gøre sig til dommere over godt og ondt. At sætte navn på noget kan her betyde at udøve herredømme over det – som da Adam blev sat til at give dyrene navne. Opførelsen af babelstårnet handler ikke bogstaveligt om at nå "op til" Gud, men om at kaste Gud på porten ved at konstruere en menneskeskabt politisk magt af guddommelige dimensioner (Ellul). I historien om babelstårnet har vi et udtryk for menneskehedens samlede imperialistiske ambitioner.[19] Kun ved at skabe enhed under "ét navn" (med tryk på "ét") kan mennesket opnå det totale herredømme over jorden og sig selv. Menneskenes sprog spiller her en central rolle: Gud må ifølge fortællingen indrømme, at intet er umuligt for et folk med ét fælles sprog. Der er et magtpotentiale i sproget, for fælles sprog er forudsætning for enhed. Derfor lader Gud menneskets sprog "forvirre", for derved at forpurre dets enhedsambitioner. Babyloniernes imperialistiske bestræbelser ender således i politisk forvirring og kaos, som det altid gør, når mennesker forsøger at magte tilværelsen med et altomfattende, totalitært system.

19 Se Jacques Ellul, *The Meaning of the City* (1970).

Guds befriende dom er den mangfoldiggørelse af sprog og folk, som er konklusionen på historien om babelstårnet. Opdelingen i folk og sprog befrier mennesket fra illusionen, at det selv er gud. I Femte Mosebog forklares det kort, at "den Højeste" fastsatte folkenes områder efter tallet på "gudssønnerne", da han fordelte folkene og skilte menneskene fra hinanden (5 Mos 32,8). Tanken dukker op igen i Apostlenes Gerninger, da Paulus forklarer grækerne på Areopagos, at Gud har "skabt alle folk og ladet dem bosætte sig overalt på jorden og fastsat bestemte tider og grænser for, hvor de skal bo" (ApG 17,26). Formålet er, siger Paulus, at folkene "skulle søge Gud, om de kunne famle sig frem og finde ham". Mangfoldiggørelsen af mennesker i folk og sprog er ikke et mål i sig selv, men sker for, at de grænser, der sættes for menneskets selvudfoldelse, skal gøre det klart for mennesker, at de ikke selv er guder. Den erkendelse, at vores sprog og kultur blot udgør én tradition blandt mange, bør holde os fra at guddommeliggøre os selv og vores kultur (Cusanus). Mangfoldighed er en gave, fordi det peger ud over sig selv på den enhed, der kun findes i Guds rige.

Guds udvalgte folk

Det, der i Gamle Testamente udmærker jøderne frem for andre folk, er ikke deres etniske særpræg, men alene det, at Gud har oprettet en særlig pagt med det jødiske folk. Kernen i pagten er løftet til Abraham om, at alle jordens folkeslag skal velsignes igennem dette folk (1 Mos 22,18). Det jødiske folk er den del igennem hvilken Gud når helheden, resten af de folkeslag, der udgør menneskeheden. Den universelle pagt, som Gud med regnbuen sluttede med hele jorden, ligger således i baggrunden i den partikulære pagt, han

slutter med Abraham. Det er ved hjælp af denne pagt, at Gud i sidste ende skal indstifte sit rige i verden.

Alligevel må Abrahams efterkommere så grueligt meget igennem, da de efter en række strabadser ender i Ægypten, hvor de bliver slaver for Farao. Det er fårehyrden Moses, der bliver valgt af Gud til at stå i spidsen for befrielsen fra Ægypten. Selvom Moses er godt op i årene, og selvom han forsøger at undskylde sig med, at han ikke har snakketøjet i orden, bliver han Guds udvalgte redskab til at befri jøderne fra Faraos fangenskab. Den befrielse bliver helt central i israelitternes selvforståelse og det jødiske gudsbegreb. Israelitternes Gud er netop den Gud, der sætter sit folk fri af undertrykkelse og slaveri.

Når Gud giver sin lov til Moses på bjerget i Sinai, er det ikke fordi, folket nu skal føres ind under et nyt tyranni, men tværtimod for at deres frihed skal opretholdes. Det står klart, da De ti bud indledes med ordene: ”Jeg er Herren din Gud, som førte dig ud af Egypten, af trællehuset” (2 Mos 20,2). Det er i det lys buddene skal læses. Fx kan buddet om at holde hviledagen hellig forstås som modsætning til Ægypternes krav til jøderne om hårdt arbejde uden ophør. Sabbatten er ikke en sur pligt, men udtryk for frihed og modstand mod slavearbejde (Bruegemann). Forhistorien er vigtig at have sig for øje, for med sit komplekse regelsystem synes Moseloven måske ikke ved første øjekast at være opskriften på et guddommeligt ”anarki”. Moseloven indeholder udover De ti bud over 600 regler, påbud og forbud.[20] Blandt dem er princippet om at gengælde ”øje for øje” og ”tand for tand”. Her ses igen princippet om gengældelse og proportio-

20 Kun få af Moselovens bud handler om noget, vi kan kalde politisk magt. Det er, som eksegeter har bemærket, en parodi på en ”kongelov”, når det i Femte Mosebog hedder, at hvis israelitterne skal have en konge, skal det være en, der ikke skaffer sig mange heste (5 Mos 17,16). En konge har man for at føre krig, men det kan man ikke uden heste.

nalitet stadfæstet, men nu som lov. Det er blevet bemærket, at princippet om proportionalitet skal forstås som et opgør med den brutale hævnpraksis uden proportioner, som hidtil havde været gængs: "Øje for øje" sætter netop også en grænse for, hvor meget vi kan tillade os at straffe. Hos Jesus skal vi senere se, hvordan også det princip nytolkes til at blive en positiv fordring om at behandle andre, som man selv vil behandles – med det resultat, at vi må vænne os til at tilgive i stedet for at dømme.

Den religiøse kult er central for gudsforholdet i store dele af Gamle Testamente. Mange gange – især i de profetiske bøger – står det dog klart, at kulten ikke er det væsentlige, men at den tværtimod risikerer at stå i vejen for det, der egentlig er hovedsagen, nemlig retfærdighed. Et velkendt eksempel findes i den tidlige Amos' bog, der med sin skarpe religionskritik fælder dom over hykleriet i den religiøse kult, hvis den ikke følges op af social retfærdighed. Her lyder Guds ord således:

> "Jeg hader og forkaster jeres fester,
> jeg bryder mig ikke om jeres festdage.
> Når I bringer mig jeres brændofre og afgrødeofre,
> tager jeg ikke imod dem,
> og måltidsofre af jeres fedekvæg vil jeg ikke se."
>
> "Fri mig for lyden af dine sange,
> dine harpers klang vil jeg ikke høre!
> Men ret skal strømme som vand,
> retfærdighed som en stadig rindende bæk."
> (Amos 5,21-24)

Af sammenhængen hos Amos står det klart, at retfærdighed indebærer at dømme retfærdigt, behandle de fattige ordentligt, ikke at forfølge de uskyldige, ikke at tage imod bestikkelse, og så videre. Det er ikke, fordi den religiøse kult

som sådan afvises som meningsløs, men det står dog klart, at den ingen værdi har, hvis der ikke også hersker retfærdighed.

De mange religiøse praksisser, som jøderne i Gamle Testamente får påbud om at følge, er blevet forstået sådan, at Gud imødekommer menneskets ønske om at retfærdiggøre sig selv ved hjælp af religiøse love, men med det egentlige formål at vise, at mennesker netop ingen vegne kommer ved hjælp af religiøs lov. Gud giver loven til Israel for at statuere et eksempel, for at gøre det klart, at mennesket ikke bliver retfærdigt ved at følge religiøse og moralske regler. Lovens formål er at afsløre menneskers synd, at vise at mennesker ikke kan frelse sig selv (Rom 3,20). Men Gud giver også sin lov til sit udvalgte folk, fordi han har en plan. Israel skal holdes i live, og det kræver et minimum af orden. Det er i dette folk Messias, "den salvede", frelseren, skal fødes på et tidspunkt, så løftet om at alle jordens folkeslag skal velsignes igennem Guds folk, kan realiseres.

Gud regerer i lang tid over Israel gennem dommere, som ingen selvstændig magt besidder. Da israelitterne vil have Gideon til at herske over dem, gør han det klart, at det skal kun Gud: "Nej, jeg skal ikke herske over jer, og min søn heller ikke. Herren skal herske over jer." (Dom 8,22). Israel er Guds udvalgte folk, og må som sådan finde sig i ikke at have nogen jordisk hersker, der kan skabe fred, orden og velstand. I Første Samuelsbog kan vi dog læse, hvordan israelitterne til sidst får nok af livet i usikkerhed og forlanger at få en konge, der kan skabe orden og gå i krig: "vi vil have en konge over os, så vi kan få det ligesom alle de andre folk. Vores konge skal herske over os og rykke ud i spidsen for os og føre vore krige." (1 Sam 8,19). Kravet forstås som en afvisning af Gud. Med kravet om en konge svigter Israel sin Herre og dyrker "andre guder" (1 Sam 8,8). Stræben efter

magt og herredømme er i sig selv afgudsdyrkelse. Men israelitterne får overraskende nok, hvad de vil have – dog ikke uden en advarsel om den undertrykkelse, kongemagten vil medføre. De få eksempler, der i den efterfølgende historie er på relativt gode konger i Israel, er kun kortvarige glimt af lys i det mørke, der efterhånden falder over Israel (Barth).

At Israel får en konge – på trods – er alene et vidnesbyrd om, at Gud er trofast, og at hans pagt står fast. Gud tillader med andre ord mennesker at indsætte politiske magter, selvom ønsket om magt er et oprør mod Gud. Men magterne kan have en midlertidig funktion i Guds planer: Gud bruger i bibelen menneskers onde intentioner og projekter til at fremme sine egne mål, som da han hærder Faraos hjerte som led i befrielsen af jøderne fra Ægypten. Igennem Gamle Testamente kan vi læse, hvordan Gud bruger magterne uden derved at legitimere dem – fx Assyrien, der beskrives som Herrens "vredes kæp" over Israel, men som efterfølgende straffes for sin stolthed og hovmod, da det har opfyldt sin funktion (Esajas 10,5ff).

Man kan nemt få det indtryk, at verdenshistorien er en uendelig penduleren frem og tilbage mellem magter uden mål og med. Den ene magt afløser den anden, flod erstatter ebbe. Sådan er det også i den bibelske fortælling. Alligevel findes håbet om, at Gud for alvor vil træde endegyldigt ind i historien og selv oprette sit rige. De politiske magter er kun midlertidige. I sidste ende er formålet at gøre en ende på alle former for uretfærdighed, vold og magt. Hos profeten Esajas hører vi således, hvordan alle folkeslag til sidst skal finde fred og retfærdighed i Jerusalem:

> "Til sidst skal det ske,
> at Herrens tempelbjerg står urokkeligt,
> højt over bjergene,
> knejsende over højene.

Alle folkeslag skal strømme dertil,
talrige folk skal drage af sted og sige:
»Kom, lad os drage op til Herrens bjerg,
til Jakobs Guds hus;
han skal vise os sine veje,
og vi vil gå på hans stier.
For belæringen udgår fra Zion
og Herrens ord fra Jerusalem.«
Han skal skifte ret mellem folkeslagene,
fælde dom blandt talrige folk.
De skal smede deres sværd om til plovjern
og deres spyd til vingårdsknive.
Folk skal ikke løfte sværd mod folk,
og de skal ikke mere oplæres til krig."
(Esajas 2,2-4)

Det jødiske folk er med andre ord omdrejningspunktet for håbet om en fremtid, hvor krig er erstattet af fred. Det er også hos Esajas, vi hører om "Herrens lidende tjener", der skulle bære de manges synd og med sine lidelser bringe fred og retfærdighed: "Som et lam, der føres til slagtning, åbnede han ikke sin mund" (Esajas 53). Den lidende tjener afstår fra voldelig modstand, han øver ikke uret, men ved at bære menneskers synder regnes han "blandt lovbrydere" for at bringe "retfærdighed til de mange". Ved selv at gå ind under loven om gensidighed, giver han sit liv som "skyldoffer", og sætter derved en stopper for menneskers vold og synd.

I den klassiske rabbinske fortolkning er der tale om det jødiske folk, mens der i den kristne teologi forstås det jødiske folk i skikkelse af én bestemt person: Det er Jesus, der er Herrens lidende tjener, den ene rest, der er tilbage af Guds udvalgte folk. I ham fuldbyrdes den pagt, som Gud har sluttet med Abraham for at velsigne alle jordens folkeslag igennem ham. Jesus er herrens lidende tjener, der bærer menneskers undertrykkelse og vold, men sejrer derved. Jesus er i den kristne teologi det lam, der borttager verdens synd (Joh

1,29). Det er Jesus, der er Guds udvalgte, Messias, der kommer med Guds rige. Det er ham, der med sin tjeneste bringer gudsriget nær, Evas afkom, som skulle knuse slangens hoved, ham, der skal tilintetgøre al herredømme, magt og myndighed.

Styrtet de mægtige fra tronen

På Ny Testamentes tid er Babylon en saga blot, assyrerne, perserne, ægypterne er skygger af sig selv. Den nye hersker på verdensscenen er Rom. Med sin imperialisme forsøger også Romerriget at underordne alting én totaliserende magt. Det er således på grund af en romersk folketælling, at Josef og Maria ender i Betlehem, hvor Jesus bliver født. Romernes folketælling er et forsøg på med menneskelig rationalitet at bringe orden i en kaotisk virkelighed. Hvad kejseren vel ikke vidste var, at han gentog den synd, som David begik, da også han beordrede folketælling (1 Krøn 21,1).[21] At sætte tal på og måle og veje mennesker er at tilrane sig en magt, som kun tilhører Gud. Det var det, romerne gjorde, da statholderen Kvirinius ifølge Lukasevangeliet udskrev folketælling.

Hele julefortællingen er således pakket ind i en politisk ramme, som allerede blev tegnet op, da Maria nogle måneder forinden fik at vide, at hun var gravid og skulle føde

21 I Anden Samuelsbog er det Gud, der i vrede beordrer David til at tælle folket (1 Sam 24,1), mens det i Første Krønikebog er Satan, der giver David idéen (1 Krøn 21,1). Nogle teologer har læst uoverensstemmelsen som udtryk for fremskridt i teologisk indsigt hos de gammeltestamentlige forfattere. Sagen er måske mere kompliceret: Gud bruger Satan til at få mennesker til at udøve en illegitim magt over hinanden, for netop derved at kunne fælde dom over mennesker og gøre det klart, at menneskers magt over mennesker er illegitim.

Guds søn. Marias lovprisning af Gud gør det klart, hvad det er for et barn hun skal føde:

> ”Han har øvet vældige gerninger med sin arm,
> splittet dem, der er hovmodige i deres hjertes tanker; han har styrtet de mægtige fra tronen,
> og han har ophøjet de ringe; sultende har han
> mættet med gode gaver, og rige har han sendt
> tomhændet bort.” (Luk 1,51-53)

Allerede i løftet om at styrte de mægtige fra tronen forudgribes en indfrielse af løftet. Det er fra begyndelsen Jesus' identitet at skulle overvinde magt med afmagt. Vi er vant til julehistorien om Jesus, der kommer til verden i en stald, da der ikke er plads på herberget. På marken udenfor hygger hyrderne sig, og over dem titter Guds små engle frem med et budskab om fred og glæde. I romantiske fremstillinger glitrer det af idyl. Den rå fattigdom er nem at glemme midt i julehyggen. Men det er ikke tilfældigt, at Jesus fødtes på kanten af samfundet i noget, der knap nok var en by. Også de bibelske profeter befandt sig ofte uden for og i opposition til det etablerede samfund. Jesus er fra første dag Herrens lidende tjener. Hans guddommelighed viser sig ikke i overmenneskelige egenskaber, i magt og pomp og pragt, men i, at alle magtforhold i Jesus vendes på hovedet. Det gudsrige, som Jesus kommer med, er noget radikalt andet end de former for magt, vi kender til.

At Jesus har en profetisk rolle, som også har politisk betydning, bliver hurtigt klart. I ørkenen kaldte Johannes Døberen mennesker til omvendelse, social retfærdighed og ophør af magtmisbrug (Luk 3,11ff). Johannes strittede først imod, da Jesus ville døbes af ham, men Jesus gjorde det klart, at de på den måde skulle opfylde ”al retfærdighed”. Det er bagtæppet for den efterfølgende fortælling om de

strabadser, som Jesus må udstå i ørkenen. På en måde gennemspilles her et scenarie, som vi har set før. Jesus fristes i ørkenen, som Adam og Eva blev fristet i Paradis. Spørgsmålet "Har Gud virkelig sagt…?" havde dengang som nu til formål at få mennesker til at tvivle på Gud og i stedet tage magten over livet i egen hånd. Djævelen forsøger at friste Jesus ved at sætte spørgsmål ved hans tillid til Gud: Hvorfor ikke være selvberoende, når du nu magter det? Til at begynde med forsøger Djævelen at lokke Jesus til at stille sin sult ved at lave sten om til brød, men til sidst forsøger Djævelen at friste Jesus med politisk magt:

> "Så førte Djævelen ham højt op og viste ham i ét nu alle jordens riger og sagde til ham: »Dig vil jeg give al denne magt og herlighed, for den er overgivet til mig, og jeg giver den, til hvem jeg vil. Hvis du altså tilbeder mig, skal alt dette være dit.« Men Jesus svarede ham: »Der står skrevet: ›Du skal tilbede Herren din Gud og tjene ham alene.‹«" (Luk 4,6)

Jesus modsiger ikke Djævelens påstand om at besidde herredømmet over jordens riger, men afviser at tilbede ham for at få del i magten. Det er altså ikke fordi Djævelens påstand er usand. I Johannes-evangeliet gør Jesus det ligefrem klart, at Satan er "denne verdens fyrste" (Joh 14,30). At alle jordens riger med deres magt og herlighed er givet til Djævelen, betyder, at der bag enhver politisk magt står den onde selv. Når Jesus afviser at tilbede Djævelen for at få del i hans magt, gør han det klart, at han alene vil tjene sin Fader. Jesus besejrer Djævelen ved slet ikke at gå ind på hans, og det vil sige magtens, præmisser – han takker ikke "ja" til tilbuddet, men forsøger heller ikke at fravriste Djævelen herredømmet med vold og magt. Jesus opfylder "al retfærdighed" ved ikke at gå med på Djævelens tilbud, men i stedet at

stole på sin Fader. Jesus afviser principielt at indføre Guds rige med politiske magtmidler.

Efter de fyrre dage i ørkenen tager Jesus ifølge Markus til Galilæa for at prædike evangeliet om gudsriget. Jesus kommer ikke for at reformere de eksisterende politiske systemer, men for at gøre det klart, at Guds rige er ved at bryde igennem: ”Tiden er inde, Guds rige er kommet nær; omvend jer og tro på evangeliet!” (Mark 1,15). De gode nyheder om gudsriget er simpelthen konklusionen på sejren over fristelserne i ørkenen. Jesus har modsat sig fristelsen til politisk magt og verdslig rigdom og kan netop derfor forkynde godt nyt for fattige og undertrykte. En radikalt anden orden er ved at bryde igennem. Det understreges, da Jesus i synagogen i Nazaret læser op fra Esajas:

> ”Herrens ånd er over mig,
> fordi han har salvet mig.
> Han har sendt mig
> for at bringe godt budskab til fattige,
> for at udråbe frigivelse for fanger
> og syn til blinde,
> for at sætte undertrykte i frihed,
> for at udråbe et nådeår fra Herren.” (Luk 4,18-19)

John Howard Yoder har peget på, hvordan der med begrebet ”nådeår” refereres til den jødiske praksis, hvor jorden hvert syvende år skulle lægges brak og slaver frigives. Med halvtreds års mellemrum holdt man ”jubelår”. Med Jesus er der udråbt et endegyldigt ”nådeår fra Herren”. Nu skulle alle fanger sættes fri, undertrykte gives frihed, fattige eftergives deres gæld. Når Jesus fx taler om, at vi skal ”forlade vores skyldnere”, skal det derfor (også) forstås ganske konkret. Det betyder i det små at eftergive andre deres gæld, og i det store, at der sættes en endelig stopper for enhver uforsonlighed, uretfærdighed, ulighed og undertrykkelse.

Som et sennepsfrø

Evangeliet er, at Guds rige er nær. Ordet "evangelium" betyder "godt nyt". Som sådan blev det brugt i den romerske kejserkult om nyt, der knyttede sig til indvielsen og udøvelsen af kejserlig magt – et budskab, der forkynder, at kejseren er herre. Når kirken forkynder det kristne evangelium og proklamerer, at Jesus, og altså ikke kejseren, er Herre, handler det om en ny politisk virkelighed – det betyder en befrielse fra imperiet. Når Jesus taler om at "binde den stærke mand" for at plyndre hans hus, er der ifølge Ched Myers tale om at befri det jødiske samfund fra romersk overmagt (Mark 13,34). Jesus taler om et nyt hus, hvor hver beboer har sin egen "myndighed".[22] Sådan er forholdene i gudsriget, der ikke som denne verdens totalitære imperier er underlagt en centraliseret, hierarkisk og autoritær magt.

Evangeliet om gudsriget handler imidlertid ikke bare om befrielse fra den romerske kejsermagt, som jøderne længe havde ønsket på porten, men om befrielse fra ethvert politisk og åndeligt herredømme i det hele taget. Evangeliet er ikke politisk i ordinær forstand, for Guds rige er ikke *af* denne verden. Guds rige bygger på alternativer til magt, på tilgivelse og kærlighed, ikke på vold og herredømme. Det trænger sig ikke på med vold og magt. Derfor er det skjult: "Guds rige kommer ikke, så man kan iagttage det; man vil heller ikke kunne sige: Se, her er det! eller: Se dér! For Guds rige er midt iblandt jer." (Luk 7,21). Hvis det rige, Jesus kom med, havde været af denne verden, ville det være synligt, det ville have medført en bestemt politik, og hans disciple ville have været en slags politisk-religiøs bevægelse. Men

22 Ched Myers i Mark van Steenwyk, *That Holy Anarchist* (2012), s. 11.

selvom Guds rige er midt iblandt os, som Jesus udtrykker det, er det usynligt og ubegribeligt.[23]

Gudsriget har vi ingen magt over. Det er usammenligneligt med de politiske systemer vi kender. Det er skjult i verden og kan derfor kun omtales i lignelser. Men ligeså sikkert er det, at gudsriget er en dynamisk realitet, der vokser og breder sig. Guds rige er fx som gæret gemt i en dej (Luk 13,20-21), eller som kornet, der spirer og vokser, mens vi sover, uden at vi ved hvordan (Mark 4,26). Guds rige er som en sennepsplante, ukrudt. Jesus forklarer:

> ”Hvad skal vi sammenligne Guds rige med? Hvilken lignelse skal vi bruge om det? Det er ligesom et sennepsfrø: Når det kommer i jorden, er det mindre end alle andre frø på jorden, men når det er sået, vokser det op og bliver større end alle andre planter og får store grene, så himlens fugle kan bygge rede i dets skygge.” (Mark 4,30-32)

Det er ikke første gang, et ”rige” sammenlignes med et træ med store grene, hvori himlens fugle bygger reder. Daniels Bog fortæller om Babylons konge Nebukadnesar, der drømte om et træ, der var ”stort og mægtigt og så højt, at det nåede himlen og kunne ses til jordens ende” og ”i træets grene boede himlens fugle” (Daniel 4,7ff). Daniel tolkede Nebukadnesars drøm som et billede på hans rige: ”Det er dig, konge! Du er blevet stor og mægtig; din magt er vokset, så den når himlen, og dit herredømme når til jordens ende.” Imperiet var altomfattende, det var lykkedes at skabe den totale enhed. Babylon er således alle imperiers arketype. Derfor er det dårligt nyt – ikke bare for Babylon, men for

23 ”Guds rige kommer umærkeligt. Usynligt kommer det ind i verden og får magt over den. Fra dybden kommer dette rige, og mod dybden er det rettet.” (Berdjajev).

alle imperier – da Nebukadnesars drøm ender med, at træet bliver fældet. Igen blev der sat en stopper for menneskers imperiale enhedsbestræbelser.

Det kan være som modbillede på Babylon, men derfor også på Romerriget, at Jesus fortæller historien om gudsriget, der vokser som en sennepsbusk. En sennepsbusk er ellers en temmelig uanseelig plante – en lille busk, og i hvert fald ikke et træ. Guds rige er nemt at overse, det er skjult i svagheden og afmagten. Alligevel ender det med at gøre det, som er alle imperiers mål, men som ingen imperier lykkes med, nemlig at samle menneskeheden under ét. I modsætning til menneskeskabte imperier er der med gudsriget tale om en bestandig enhed, fordi den kommer fra den evige Gud selv. Fordi gudsriget i modsætning til alle menneskelige imperier ikke er indstiftet med vold og magt, er det heller ikke underlagt og styret af de principper, som kendetegner menneskeskabte systemer, og som betyder deres undergang før eller siden. Guds rige er derfor varigt, uforgængeligt, evigt. Selv de største imperier kommer og forgår. Men Guds rige har vi ingen magt over, det pibler frem, uden at vi kan begribe hvordan. Som en sennepsbusk er det en invasiv art, der ikke er til at udrydde, når det først har bredt sig. Sennepsfrøet er, med andre ord, billedet på det, amerikanske Shane Claiborne har kaldt gudsrigets "uimodståelige revolution".[24] Gudsriget vokser i det små, men det vokser os over hovedet – umærkeligt, uanseeligt, subversivt.

At gudsriget er usynligt kan dog hurtigt føre til misforståelser, hvis vi fx forveksler det med en rent "indre", "privat" eller "psykologisk" tilstand. Når Jesus gør det klart, at hans rige ikke er af denne verden (Joh 18,36), skal det, skri-

24 Den danske udgave af Claibornes bog præges meget passende af en sennepsbusk, der bryder op af asfalten. Se Shane Claiborne, *Den uimodståelige revolution: veje til et anderledes liv* (2008).

ver N.T. Wright, ikke forstås som et ukonkret, rent "åndeligt" rige, der slet intet har med denne verden at gøre. Derimod handler det om, hvordan en helt ny orden bryder ind i verden fra skaberguden. Det nye gudsrige betyder ikke en opgivelse af den skabte verden og en flugt ind i en privat eller åndelig "sfære", men tværtimod, at denne verdens magtsystemer omvæltes.[25] Guds rige har derfor en særdeles konkret betydning for menneskers levede liv – det er mere end en luftig, åndelig størrelse uden betydning for dagligdagen. Måske er det derfor bedre at sige, at gudsriget er "skjult", end at det er "usynligt". Guds rige er ikke umiddelbart til at få øje på, men i afmagt udøver det skjult sin magt, som kan ses af dem, der har fået troens øjne af Helligånden. Det kan ses af de mennesker, der ikke ser og dømmer efter den magt og rigdom, der vægtes højt i denne verden, men efter det, der betyder noget i det små.

"Lad de små børn komme til mig, det må I ikke hindre dem i, for Guds rige er deres!" (Luk 18,16). Jesus' berømte ord har intet med dåb at gøre, men handler om, at det først og fremmest er de magtesløse, der får del i Guds rige. Kun den, der vil tiltvinge sig adgang til gudsriget med magt, har ikke adgang til det. Når Jesus tilføjer, at "den, der ikke modtager Guds rige ligesom et lille barn, kommer slet ikke ind i det", handler det ikke om, at vi kan gøre os barnlige nok til at fortjene gudsriget. Det handler heller ikke om at være "spontan" som børn, uskyldsren eller ureflekteret, men alene om magtesløshed. Børnene er ude af stand til at bemægtige sig gudsriget. Netop derfor er Guds rige deres.

Når Jesus til den forvirrede skriftkloge Nikodemus siger, at han må "genfødes" eller "fødes fra oven" af "vand og ånd"

25 "On to the scene of worldly power – precisely there, or it is meaningless! – has come a new order of sovereignty, which wins its victories by a new method." N.T. Wright, "The New Testament and the 'State'".

for at komme ind i gudsriget, skal det næppe heller forstås som en reference til dåben (Joh 3,5). Guds rige er ikke bundet til en bestemt rituel praksis, som vi kan gøre brug af – pointen er tværtimod, at Nikodemus intet selv kan gøre for at få adgang til gudsriget. Guds rige har vi intet begreb eller greb om, der er ingen metode, der giver os adgang til det, der er ingen vej fra os og vores menneskelige ordninger hverken af religiøs, moralsk eller politisk karakter til gudsriget. Ligesom et barn ikke kan føde sig selv, kan mennesker heller ikke genføde sig selv. Jesus slår i sin samtale med Nikodemus fast, at han derfor er kommet for dø på korset: Det er igennem vores delagtighed i Jesus' afmagt, død og opstandelse, at vi genfødes og får adgang til gudsriget.

Følg mig!

Jesus kom ikke for at stifte et politisk parti eller en politisk bevægelse, men for at samle os om noget, der overskrider enhver politisk ideologi. Guds rige skærer igennem en hvilken som helst politisk og religiøs orden. Det kommer til udtryk i Jesus' valg af disciple. Fx kan nævnes Simon Zeloten og tolderen Matthæus, der trods politiske modsætninger begge blev Jesus' disciple. Zeloterne var en religiøs og politisk bevægelse, som modsatte sig romerne og i nogle tilfælde opfordrede til voldelig modstandskamp. Der var tale om en slags frihedsbevægelse, eller det vi måske i dag ville kalde en gruppe religiøse terrorister, der modsatte sig Romerrigets imperialisme og politiske dominans. Sådan en var Simon, som vi hører havde tilnavnet Zeloten (Luk 6,15). Ud over det ved vi ikke meget om ham. Matthæus var til gengæld tolder, da han blev kaldet af Jesus. Tolderne samarbejdede med romerne, som de hjalp med at opkræve penge.

De var derfor temmelig upopulære blandt det jødiske folk. Matthæus sad ved sin tolderbod, da Jesus kom og sagde "Følg mig!" (Matt 9,9). Så blev også Matthæus discipel.

Man skal selvfølgelig passe på med at udlede noget af, hvad der *ikke* står i bibelen. Men det er bemærkelsesværdigt, at der ikke står noget i evangelierne om, hvad Simon og Matthæus talte om, om deres uenigheder og om de havde voldsomme politiske diskussioner. Man kunne ellers forestille sig, at Simon ville skælde Matthæus ud for at samarbejde med romerne og anklage ham for landsforræderi. Matthæus kunne måske have svaret, at Simon var en naiv dagdrømmer og idealist, og at det handlede om at få det bedste ud af situationen. Eller han kunne have advaret Simon om, at det kunne få katastrofale følger at bekæmpe romerne – og i så fald havde han ret, for det var netop efter et mislykket oprør, at romerne ødelagde Jerusalem under den første jødisk-romerske krig i år 70.

Jesus' disciple havde tilsyneladende ikke fantasi til at forestille sig, at Jesus ville omvælte hele den politiske og religiøse orden uden magt og vold. Simon og Matthæus har nok haft deres meninger om, hvordan Jesus som Messias skulle genoprette Israel. Men vi ved ikke noget om, hvilke politiske diskussioner de havde. Vi hører ikke noget om disciplenes indbyrdes politiske modsætninger. Evangelierne handler om noget mere radikalt, nemlig Jesus og det gudsrige, som han er kommet for at indstifte. Simon og Matthæus havde højst sandsynligt intet andet tilfælles end netop Jesus. Derfor har det måske virket akavet for dem, når Jesus bad for sine disciple, "at de alle må være ét" (Joh 17,21). Men det er altså den virkelighed, som Simon og Matthæus må forholde sig til. Det er igennem Jesus, at Simon og Matthæus har fællesskab, ingen andre steder. Ikke i sig selv, i deres politiske idéer og ambitioner, holdninger eller idealer, men i Guds

rige, som sprænger alle binære politiske modsætningsforhold mellem mennesker.

Noget af det fascinerende ved historien om, hvordan Jesus kalder Matthæus, er, hvordan Matthæus følger Jesus uden at sætte spørgsmålstegn ved hans bud: "Følg mig!", siger Jesus, og Matthæus følger ham. Det ville ellers give god mening, hvis Matthæus først skulle tænke sig om, og hvis han havde nogle forbehold, som skulle vendes før han kunne overtales til at følge Jesus. Men Jesus giver sig ikke til at diskutere med Matthæus – han forklarer ikke først Matthæus, at hans job som tolder er upatriotisk eller politisk uklogt. Matthæus skal ikke overbevises om bestemte politiske principper, før han beslutter sig for at følge Jesus: "Følg mig!", siger Jesus, og Matthæus følger ham. Det samme kunne man forestille sig skete med Simon Zeloten. Han anså måske Jesus og hans disciple for at være nogle drøvtyggere eller nogle vattede pacifister, som ikke turde kæmpe mod romerne. Simon ville måske hellere have revolution og væbnet modstand i stedet for budskabet om at vende den anden kind til. Men alligevel fulgte han Jesus. Guds rige indstiftes af Jesus allerede i og med proklamationen af dets komme, for Guds Ord er et kreativt, skabende ord, som det var, da han skabte verden, og som det er nu, hvor han i Jesus lader sit rige blive en realitet blandt mennesker.[26] Når han erklærer menneskers synder for tilgivne, er de virkelig tilgivne. Selve nyheden om gudsrigets tilstedeværelse iblandt os er nok til at få mennesker til at handle spontant. Når Jesus siger "følg mig", følger mennesker ham.

Jesus gør det imidlertid klart, at det ikke er uden omkostninger at være hans discipel: "Hvis nogen kommer til mig og ikke hader sin far og mor, hustru og børn, brødre og sø-

26 Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ* (1989), s. 95.

stre, ja, sit eget liv, kan han ikke være min discipel" (Luk 14,26). Jesus taler her om hele det netværk af sociale relationer som mennesker indgår i. Det handler næppe om faktisk at "hade" andre mennesker, men om at tage afstand fra påtvungen samfundsmæssig, social og politisk orden og hierarkier. I stedet for at forstå andre mennesker ud fra naturlige og menneskeskabte konventioner og normer, kalder Jesus sine disciple til at forholde sig til deres medmennesker i lyset af evangeliet om gudsriget. Det har konsekvenser.

Bjergprædikenen

Kernen i evangeliet er budskabet om Guds rige, den nye virkelighed, der med Jesus er brudt ind i vores verden og vender alt på hovedet. Det bliver især tydeligt i saligprisningerne, der indleder Jesus' berømte bjergprædiken. Salige er "de fattige i ånden", dem, der sørger, hungrer og tørster efter retfærdighed, de barmhjertige, og dem, der stifter fred, de "rene af hjertet", og så videre. Himmeriget, som Guds rige kaldes her, er deres, og det tilhører dem, der forfølges på grund af retfærdighed (Matt 5,3-10).

Saligprisningerne er ikke moralske idealer eller "dyder", som kan opdyrkes, men profetiske udsagn til trøst for dem, som intet håb har i verden, som den ser ud.[27] At Guds rige tilhører "de fattige", som det hedder i Lukas-evangeliet, problematiserer mildest talt vores stræben efter materiel rigdom: "Men ve jer, I som er rige, for I har fået jeres trøst." (Luk 6,24). Ingen kan tjene både Gud og Mammon – altså penge og materiel ejendom i det hele taget – siger Jesus, og opfordrer sine disciple til ikke at bekymre sig for dagen og

27 Stassen & Gushee, *Kingdom Ethics* (2003).

vejen: Ligesom himlens fugle og markens liljer skal de have tillid til, at Gud giver dem, hvad de har brug for (Matt 6,24ff). Det kan lyde kønt for os, der har mad og tøj til overflod. Men for dem, der mangler, ville det være nådesløse ord, hvis ikke de blev sagt af ham, der selv var kommet med godt nyt til fattige. Kun ud fra evangeliet om Guds rige giver Jesus' formaninger mening. Ikke at bekymre sig betyder at give afkald på at tjene Mammon, for derved at kunne tjene gudsriget i stedet. Tjener vi gudsriget frem for magt og ejendom, er vi også fri fra at skulle tjene magtens logik. Når vi ikke klamrer os til vores ejendomme, kan vi give afkald på de moralske og politiske principper, der opretholder samfundets magt- og ejendomsrelationer.

Noget helt centralt i bjergprædikenen er således formaningen til ikke at svare på ondt med mere ondt, men med godt i stedet. Sådan fungerer det i gudsriget, hvor gengældelsesprincippets negative gensidighed ("øje for øje") er erstattet af positiv gensidighed. Derved brydes de mekanismer og systemer af vold og hævn, som kendetegner menneskers omgang med hinanden, og som ligger dybt indlejret i traditioner, normer og moralske konventioner:

> "I har hørt, at der er sagt: 'Øje for øje og tand for tand.' Men jeg siger jer, at I ikke må sætte jer til modværge mod den, der vil jer noget ondt. Men slår nogen dig på din højre kind, så vend også den anden til. Og vil nogen ved rettens hjælp tage din kjortel, så lad ham også få kappen. Og vil nogen tvinge dig til at følge ham én mil, så gå to mil med ham. Giv den, der beder dig; og vend ikke ryggen til den, der vil låne af dig." (Matt 5,38-42)

Jesus tilføjer, at hans disciple skal elske deres fjender, og bede for dem, der forfølger dem. Gør de det, er de børn af deres "himmelske fader", som lader sin sol stå op over både

onde og gode. Det er nu altså ikke længere moralske meritter, der afgør, hvordan vi skal behandle hinanden. I Guds rige ophæves skellet mellem ven og fjende. Når Jesus i bjergprædikenen byder sine disciple at elske deres fjender (Matt 5,44), betyder det en ophævelse af modsætningsforholdet mellem mennesker og derfor også en ophævelse af den magtanvendelse, som forudsætter dette modsætningsforhold (Barth). Når modsætningsforholdet mellem mennesker ophæves, er der ikke længere noget, der kan legitimere ulighed, vold og magtanvendelse.

Jesus' ord kunne forstås sådan, at kristne slet ikke skal tænke over, hvordan de skal håndtere ondskab og uretfærdighed, men blåøjet og naivt behandle alle pænt, også undertrykkende magthavere og voldsmænd. Men blandt andre Walter Wink har peget på, at Jesus' befalinger om at vende den anden kind til, snarere end at forstås som udtryk for underkastelse, må forstås som udtryk for ikke-voldelig modstand – civil ulydighed med fredelige midler.[28] Wink peger på, at det ikke er tilfældigt, at Jesus taler om, hvad vi skal gøre, hvis nogen slår os på højre kind. Ifølge Wink blev det opfattet som uværdigt at slå nogen med venstre hånd, så at slå nogen på højre kind med højre hånd måtte indebære at slå med oversiden af hånden. Det gjorde man, når man slog underordnede. Men når offeret vender venstre kind til, ligger der deri en opfordring til at slå med flad hånd – og dermed også en opfordring til at anerkende én som ligeværdig. At "vende den anden kind til" betyder ikke passivitet eller ligegyldighed overfor ondskab, men at vold og had mødes med et krav om gensidig anerkendelse.

Også opfordringen til at gå "to mil" med den, der tvinger dig til at gå én mil, kan læses som en opfordring til civil uly-

28 Walter Wink, *The Powers That Be* (1998).

dighed med positive midler. Romerske legionærer havde vistnok ret til at tvinge beboere i besatte områder til at gå med dem én mil, men så heller ikke mere. Hvis man gik med dem udover, hvad de havde ret til, ville man bevæge sig uden for det ulighedsforhold, som var fastlagt af lovens rammer. Jesus opfordrer ikke til at samarbejde med magthaverne, men peger i stedet på en "tredje vej" mellem passivitet og vold (Wink). Hævn erstattes af tilgivelse, ikke blot ved at principperne for gengældelse sættes i parentes, men ved at de vendes på hovedet eller opløses helt, så nye ligeværdige forhold kan opstå. Jesus opfordrer ikke til passivitet, men til kreativ civil ulydighed med forsoning som mål.

Jesus forbyder også sine disciple at sværge. Af sammenhængen fremgår det, at vi skal lade være med at sværge, fordi vi alligevel ikke har magt over vores liv og situation. Det kan lyde ukontroversielt, men de politiske implikationer bliver hurtigt klare, når man lever i en kontekst, hvor der kræves absolut loyalitet over for samfundets magthavere. Blandt andre kvækerne og reformationstidens døbere før dem, lagde særlig vægt på dette bud med det resultat, at mange måtte lade livet, når de ikke ville sværge troskab mod myndighederne. Kun gudsriget har krav på vores absolutte loyalitet – og det kan føre til konflikter med det omkringliggende samfund. Konflikten opstår vel at mærke ikke, fordi gudsriget indebærer en lov, der skal konkurrere med samfundets, men tværtimod fordi gudsriget indebærer frihed fra alle sociale, religiøse og politiske absolutter.

Når Jesus i bjergprædikenen forklarer, at hans disciple skal faste i hemmelighed, bede privat og holde det skjult, når de giver til velgørenhed, handler det ikke om, at Jesus promoverer en særlig inderlig, men ganske ukontroversiel, fromhedsreligion. Tværtimod er det en polemisk afvisning af den selvhævdende religiøse praksis, som kendetegnede

dele af datidens jødedom. I stedet for at dyrke alle mulige synlige religiøse praksisser og systemer, skal Jesus' disciple leve i overensstemmelse med gudsrigets skjulte virkelighed. Det betyder ikke en flugt ind i sin egen religiøsitet, men tværtimod en forhøjet opmærksomhed på ens medmenneskers ve og vel. Faste og bøn er ikke midler til selvhævdelse, men det modsatte. Det står klart, når vi medtænker baggrunden for Jesus' profetiske etik hos Esajas, der ligeledes afviste den religiøse praksis, som gjorde brug af fx aske som symbol på menneskets anger og selvydmygelse (Esajas 58,5). I stedet opfordres til at arbejde for retfærdighed:

> "Nej, den faste, jeg ønsker,
> er at løse ondskabens lænker
> og sprænge ågets bånd,
> at sætte de undertrykte i frihed,
> og bryde hvert åg;
> ja, at du deler dit brød med den sultne,
> giver husly til hjemløse stakler,
> at du har klæder til den nøgne
> og ikke vender ryggen til dine egne."
> (Esajas 58,6-9)

Med Esajas i baghovedet er der åbenlyse politiske betydninger i Jesus' ord om fasten. Kort sagt består sand "faste" i social og politisk retfærdighed. Det er denne profetiske forståelse, som Jesus trækker på, når han kritiserer sin samtids selvoptagede fastepraksis. Jesus kalder mennesker til at løfte blikket fra deres religiøse projekter, for i stedet at rette opmærksomheden mod Guds rige, som er ved at blive en realitet. Guds rige handler ikke om mad og drikke, forklarer også Paulus, men om retfærdighed, fred og glæde i Helligånden (Rom 14,17). Faste ret forstået må bestå i at tage afstand fra de illegitime magtstrukturer, der betyder en ulige fordeling af rigdom og magt i samfundet. Faste er at forstå som et

handlingsråb analogt til bønnens råb i ord om, at Guds rige må bryde frem (Hylleberg).

Når Jesus i bjergprædikenen forklarer sine disciple, hvordan de skal bede, har Guds rige igen en central plads: "Fader vor, du som er i himlen, helliget blive dit navn, komme dit rige ..." (Matt 6,9). At bede til Gud er ikke først og fremmest at bede om bestemte ting, men i det hele taget at bede om, at gudsriget må blive en realitet iblandt os, så alt forandres. Kun i lyset af gudsriget giver det mening at bede om de mere konkrete fornødenheder, fx det "daglige brød". Fadervor sætter med andre ord det konkrete og forhåndenværende ind i gudsrigets overordnede sammenhæng, hvilket også understreges af bønnens afslutning: "For dit er riget, magten og æren i al evighed". Jesus' disciple skal bede om, at gudsriget må bryde frem – ikke fordi Gud ikke har magten, men netop fordi han har magten til at lade sit rige bryde ind i vores verden.

Ligeså vigtig er Jesus' konklusion efter, han har forklaret, hvordan hans disciple skal bede: "For tilgiver I mennesker deres overtrædelser, vil jeres himmelske fader også tilgive jer. Men tilgiver I ikke mennesker, vil jeres fader heller ikke tilgive jeres overtrædelser." (Matt 6,14-15). Ordene må forstås om en kommentar til bønnen om, at Gud må forlade os vores skyld, som vi forlader vores skyldnere (Matt 6,12). Positiv gensidighed og tilgivelse er også her det centrale indhold af Jesus' forkyndelse. Det fremgår også af konklusionen på bjergprædikenen: "Derfor: Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem. Sådan er loven og profeterne." (Matt 7,12). Alle de bud og principper, som Jesus fremsætter i bjergprædikenen, følger af det ene princip, at vi skal behandle andre, som vi selv vil behandles – og altså ikke af abstrakte og absolutte normer, som gælder uafhængigt af os selv. Det fundamentale princip

om gengældelse, som lå i kernen af Gamle Testamentes lov, er nu omformet til et princip om at behandle andre, som man selv vil behandles (den gyldne regel). Det er den egentlige intention med "loven og profeterne".[29] Princippet lå implicit i gengældelsesprincippet – det positive lå skjult i det negative. Det handler stadig om gensidighed, men vi har nu at gøre med en gensidighed, som har kærligheden og tilgivelsen som sit indhold, snarere end hævn og straf: Tilgiv, så skal I tilgives (Matt 6,14).

Jesus gør det klart, at han ikke er "kommet for at nedbryde loven, men for at opfylde den". Det betyder ikke, at moseloven stadig gælder, men at intentionen med den, dens mening og formål, er tilvejebragt med Jesus. Helt tilbage til princippet fra historien om Noa, om at den, der udgyder andres blod, selv skal have udgydt sit blod, er kernen i loven gensidighed. Ved at sætte den gyldne regel i stedet for reglen om "øje for øje", peger Jesus på, at intentionen i de gamle principper var den positive gensidighed, som indfanges i kravet om at behandle andre, som man selv vil behandles. Loven er derved "opfyldt", det vil sige, den har fået sin endelige, fuldendte form.

De andres tjener

Da Jesus med sine disciple er på vej til Jerusalem, spørger en kvinde ham ganske ublu, om ikke hendes to sønner kan få lov at regere sammen med ham i Guds rige. Jesus afviser ikke blankt, men spørger, om de mon er klar til at lide det,

29 Når Jesus formaner til fjendekærlighed, siger han ikke derved noget radikalt nyt, forklarede Tertullian i sin apologi mod Markion. Det gammeltestamentlige princip om "øje for øje" skal egentlig ikke forstås som et princip om gengældelse, men som et princip, der skal forhindre vold.

som han skal til at lide? Jesus gør det klart, at hvis hans disciple vil være noget i Guds rige, må de handle modsat den måde tingene fungerer på i denne verdens politiske spil. Jesus ved, hvad hans opgave er i Jerusalem, nemlig at give sit liv for at løskøbe mennesker fra syndens og dødens magt. Han er kommet for at tjene, ikke for at herske, og det skal afspejles i disciplenes forhold til hinanden:

> ”I ved, hvordan konger hersker og bestemmer over deres folk, og hvordan de store bruger deres magt. Sådan skal det ikke være hos jer. Den, der vil være stor, skal være de andres tjener, og den, der vil være leder, skal være slave for de andre. På samme måde er jeg, Menneskesønnen, ikke kommet for at andre skal tjene mig, men for selv at være tjener. Med mit liv skal jeg købe mange mennesker fri.”[30] (Matt 20,25-28)

Der ligger i Jesus' ord en eksplicit afvisning af den måde, hvorpå politiske systemer er indrettet ”blandt folkene”. Det fremgår, at Jesus forventer, at hans disciple derfor også skal afvise at herske og regere på den måde, som ”konger” og ”de store” gør det. Sådan skal det ikke være ”blandt jer”. Hvis Jesus' disciple vil være ligesom ham, må de tjene i stedet for at herske. Ligesom Jesus ikke efterstræber magt, skal hans disciple heller ikke efterstræbe magt over hinanden.

I traditionelle syn på kirke og samfund er det ofte blevet misforstået sådan, at man skal finde sig i politisk uretfærdighed og lade være med at gøre oprør, men det er netop en misforståelse, for pointen er snarere, at det mest radikale oprør, man kan gøre mod denne verdens uorden, er helt at

30 I 1992-oversættelsen af bibelen står der: “I ved, at folkenes fyrster undertrykker dem, og at stormændene misbruger deres magt over dem.” Men ingen af de tilgængelige engelske oversættelser eller ældre danske oversættelser taler om misbrug eller undertrykkelse.

undlade at gå ind på magtens præmisser. Det er ikke for sjov, at Jesus forbyder sine disciple at regere og udøve magt, men i stedet byder dem at tjene, for det er netop den måde, tingene fungerer på i Guds rige. Blandt kristne findes ingen autoritære ledere. Derved adskiller det kristne fællesskab sig fra alle politiske systemer. Hvor denne verdens riger alle fungerer ved ”magt over”, fungerer Guds rige ved ”magt under” (Boyd). Ved at tjene i stedet for at herske, kan Jesus' disciple vise deres loyalitet mod gudsriget frem for mod denne verdens ”store” og mægtige.

Da Jesus efterfølgende rider ind i Jerusalem, sker det ikke på en høj hest, men på et æsel (Matt 21,1-11). Den symbolske betydning er klar nok. Jesus er Guds søn, men også menneske på en sådan måde, at han i sin menneskelighed intet forsøg gør på at hæve sig over andre mennesker. Jesus giver afkald på magt for i stedet at tage ”en tjeners skikkelse på” og blive ”mennesker lig”, som det hedder i Filipperbrevet (Fil 2,7). Hvor han er til stede, er Guds rige midt iblandt os, men skjult i afmagt. Det er det samme principielle ligeværd, der kommer til udtryk, da Jesus senere vasker sine disciples fødder og byder dem fremover at gøre det på hinanden. Pointen er næppe, at der i sig selv skulle være nogen særligt rituel værdi i at vaske hinandens fødder, men at det udtrykker den ydmyghed og tjeneste, som skal kendetegne dem indbyrdes, der bekender sig til Jesus som Guds søn.

De anti-autoritære principper går igen, da Jesus forbyder sine disciple at lade andre kalde dem ”fader”, ”lærer” og ”Rabbi”, altså ”mester” (Matt 23,8-10). Hans disciple er brødre, for kun Gud er deres far, og Jesus selv er deres lærer. Igen er pointen, at disciplene skal undlade at udøve magt over andre, at de skal tjene i stedet for at herske.

> "I må ikke lade jer kalde rabbi; for én er jeres mester, og I er alle brødre. Og I må ikke kalde nogen på jorden jeres fader; for én er jeres fader, han, som er i himlen. I må heller ikke lade nogen kalde jer lærer; for én er jeres lærer, Kristus. Men den største blandt jer skal være jeres tjener. Den, der ophøjer sig selv, skal ydmyges, og den, der ydmyger sig selv, skal ophøjes." (Matt 23,8-12)

Jesus' udsagn om ydmyghed og tjeneste er her klart polemisk vendt mod de religiøse ledere, skriftkloge jøder og andre, der må have kaldt sig selv for fader, lærer og rabbi. Jødernes religiøse ledere havde gjort loven til et magtmiddel snarere end det udtryk for Guds befrielse, som den var, da Moses modtog den. Når Jesus forbyder sine disciple at kalde sig lærer, fader og mester, er det ikke, fordi han pådutter dem et nyt sæt moralske regler, men fordi han igen gør det klart, at alting er anderledes i Guds rige, og at hans disciple derfor også skal bære sig anderledes ad, end det er normen i de kendte strukturer af politisk og religiøs magt.

Dom og straf

De mange lignelser, som Jesus fortæller om dom og straf er i mange tilfælde rettet mod samtidens religiøse ledere såvel som de politiske magthavere. Ofte kan det lyde som om Jesus taler om en dom efter døden eller en dommedag fjernt ude i fremtiden – hvilket understøttes af typiske bibeloversættelser, der i mange tilfælde stadig er præget af middelalderlig tankegang. Men hans hårde ord om dem, der skal kastes uden for gudsriget, de første, der skal blive de sidste, og så videre, handler snarere om de trængsler, der var ved at falde over det jødiske folk og dets religiøse elite – men også

om den nye virkelighed, der var ved at bryde igennem med gudsriget. Der var ved at blive vendt op og ned på det hele. Mange af de nytestamentlige profetier om dom og straf ved "denne verdens" ende kan således forstås som omhandlende ødelæggelsen af Jerusalem og templet i år 70, og de efterfølgende strabadser, som også kirken skulle udstå.

I en velkendt lignelse taler Jesus om, hvordan Menneskesønnen skal dømme folkeslag, og fårene skilles fra bukkene (Matt 25,31-46). Det er ikke umuligt, at Jesus trækker på en lignelse fra profeten Ezekiel, hvor Gud erklærer, at han vil dømme mellem får og geder – tilintetgøre de stærke, og styrke de svage, som han vil fodre med retfærdighed (Ezekiel 34). Det bemærkes ofte, hvordan kriterierne for dommen i Jesus' lignelse er, hvordan de dømte behandler de fattige, sultne, nøgne og fængslede. Lignelsen handler dog næppe om en dommedag langt ude i fremtiden, men om den dom, der skulle til at falde over folkeslag og samfund, da den kendte verdensorden – bogstaveligt "tidsalder" – fik en ende med Jesus' død og opstandelse. Disciplene har forinden spurgt Jesus, hvad der skal ske når deres tidsalder ender (Matt 24,3), og Jesus fortæller så, at da skal folkene dømmes efter, hvordan de behandler Jesus' "mindste brødre". Dermed kan i første omgang forstås hans disciple, altså kristne, som er Jesus' brødre, men dernæst i det hele taget alle de svage i samfundet, som Jesus gør sig solidarisk med gennem kirkens tilstedeværelse på samfundets margener.

Det er værd at bemærke, at det ikke er enkeltindivider, der dømmes og skilles fra hinanden, efter hvordan de behandler de udstødte, men hele folkeslag eller nationer.[31] Det

---

31 Det kan indvendes, at "folkeslag" (*ethne*) er intetkøn, mens "dem" (*autous*) er hankøn, og at "dem" derfor må referere til enkeltindivider. At "dem" alligevel refererer til "folkeslag" forklarer eksegeter med et skel mellem grammatisk og naturligt køn, der især gælder i hebræisk-influeret græsk. Andre steder i NT omtales fx ånden (*pneuma*) som hankøn.

tyder på, at lignelsen om fårene og gederne ikke så meget handler om individuel moral og etik, som den handler om sociale forhold, kulturer og politiske systemer. Det, der dømmes ude, "gederne", er de systemer og kulturer, der mishandler de svage, de fattige og de udstødte. Sådan har menneskeskabte samfund i større eller mindre grad altid været, men den går ikke længere. Dem, der har del i gudsriget her og nu, er dem, der i solidaritet med de svageste har fællesskab med Jesus og hans kirke på jorden, mens straf skal falde over dem, der mishandler og vanrøgter samfundets svage. At der i grundteksten tales om "tugt for en tidsalder" (Matt 25,46) snarere end om "evig straf" muliggør den læsning, at samfund, kulturer og politiske systemer, der institutionaliserer ulighed og herredømme, møder deres endeligt i "ilden", men at de konkrete mennesker, der udgør folkeslagene, i sidste ende går fri, når de lutrede sættes fri fra den uretfærdighed de har taget del i.

En lang række lignelser, især i Matthæusevangeliet, handler mere specifikt om forholdet mellem gudsriget og den jødiske religiøse elite på den ene side, og det nye gudsfolk, de kristne, på den anden. Fx giver det god mening at forstå lignelsen om Lazarus og den rige mand i dødsriget (Luk 16,19-31) som en fortælling om forholdet mellem jøderne i skikkelse af farisæerne (den rige mand) på den ene side, og så alle dem, der på den anden side blev betragtet som outsidere. I levende live havde den fattige Lazarus tigget ved den rige mands dør, for at få lidt af de krummer, der faldt fra hans bord. I efterlivet er rollerne byttet om. Bunden er vendt i vejret, dem udenfor har fået del i gudsriget. Selvom lignelsen givetvis handler specifikt om de åndeligt "rige" og "fattige", siger den også noget om magthierarkier i det hele taget. Pointen er ikke den reaktionære, at de fattige nok skal få deres løn i "himlen" engang (det hele finder sted

i dødsriget før opstandelsen), og derfor skal acceptere deres materielle fattigdom, men at der sættes et for mennesker uoverstigeligt skel ("kløft") mellem de magtfulde og de magtesløse – og at gudsriget tilhører de sidste.

Endnu mere tydeligt vendt mod jødernes religiøse ledere, er de lignelser, som Jesus fortæller, da ypperstepræsterne og folkets ældste, spørger ham med hvilken myndighed han underviser (Matt 21,23-32). For dem var deres status som undervisere et spørgsmål om at være autoriseret, om at besidde en magtposition. Jesus svarer med en lignelse om to sønner, hvor den ene svarer ja til at hjælpe sin far i vingården, men undlader, mens den anden svarer nej til at hjælpe, men gør det alligevel. Når Jesus konkluder mod ypperstepræsterne, at "toldere og skøger skal gå ind i Guds rige før jer", kan det forstås sådan, at det ikke er den formelle autoritet, der giver de religiøse ledere "ret", men at det handler om at være med, hvor gudsriget finder sted, trods manglen på social, moral og religiøs status og anseelse.

Jesus fortæller derefter en lignelse om vingårdsbønder, der mishandler og dræber vingårdsejerens tjenere og til sidst hans søn. Pointen synes at være klar, da Jesus slår fast mod farisæerne, at "Guds rige skal tages fra jer og gives til et folk, som bærer dets frugter." De jødiske religiøse ledere har misforvaltet deres myndighed som repræsentanter for gudsriget ved med magt at ville beholde dets frugter for sig selv. Skulle vi være i tvivl, forklarer Matthæus, at ypperstepræsterne og farisæerne forstod, at Jesus sigtede til dem med sine lignelser. Der er altså ingen tvivl om, at Jesus har lagt sig ud med samfundets magtfulde, religiøse elite. Kun fordi Jesus havde stor folkelig opbakning, var det svært at få ram på ham.

Mammons magt

Da jødernes religiøse ledere efterhånden var ved at få nok af Jesus, slog de råd om, hvordan de kunne få ham i fedtefadet. Det er ved den lejlighed, farisæerne stiller Jesus spørgsmålet: ”Har man lov til at give kejseren skat eller ej? Skal vi give eller ikke give?” (Matt 22,16ff). Det bringer Jesus i farezonen, for svarer han ”nej”, har han lagt sig ud med de politiske myndigheder, men svarer han ”ja”, har han lagt sig ud med store dele af de jøder, der anså romerne for at være en illegitim besættelsesmagt. Jesus beder dem række ham en denar, og da han har gjort det klart, at pengene bærer kejserens billede og indskrift, slår han fast, at de derfor også tilhører kejseren: ”Giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!”.

Blandt andre Niels Kjær har bemærket, at når Jesus beder sine modstandere om en denar, viser han, at han ikke selv anvender de kejserlige mønter – i modsætning til sine modstandere, som derfor fremstår som hyklere.[32] Ved at anvende mønterne har de allerede selv anerkendt kejserens myndighed. Jesus slår med sit svar fast, at vil de have fordelene ved at bruge pengene, må de også finde sig i at betale skat. Ved selv at leve som fattig står Jesus derimod uden for systemet. Det handler ikke om, at kejseren har et særligt frirum til at gøre, hvad han vil, men tværtimod om at gøre det klart, at jøderne af egen vilje har ladet sig underkaste kejserens magt, hvorfor deres kritik af besættelsesmagten klinger hult. Kritikken er igen rettet mod de religiøse og skriftkloge, der stadig vægrer sig ved at gå ind på gudsrigets præmisser.

Pointen kan samtidig være, at pengene er kejserens, fordi de bærer hans billede, mens hele mennesket til gengæld er

32 Niels Kjær, *Kristendom og Anarkisme* (1972), s. 19.

Guds, fordi det bærer Guds billede (Ellul). Skellet mellem Guds og kejserens går ikke gennem det enkelte menneske, men mellem konkrete mennesker på den ene side og den politiske magt på den anden. Ordene skal næppe læses som et skel mellem en sekulær og en åndelig sfære, som vi ofte gør det, men som en opfordring til at ophøre med at tjene Mammons magt, og de skel som pengenes logik sætter mellem mennesker. Vil vi tjene penge, eller vil vi tjene gudsriget? Guds rige sætter os fri fra at tænke ud fra de præmisser, som i første omgang skaber den slags dilemmaer, som farisæerne udsatte Jesus for. Ved at tænke et stik dybere – ved at tænke teologisk, snarere end politisk – gøres det politiske relativt, så vi kan forholde os kritisk til det.

Da en ung, rig mand på et senere tidspunkt spørger Jesus, hvad han kan gøre for at opnå evigt liv, svarer Jesus, at hvis han vil være ”fuldkommen”, skal han skal sælge alt, hvad han ejer, give pengene til de fattige – og så i øvrigt følge ham (Matt 19,16-22). Den unge, rige mand går bedrøvet bort – teksten antyder, at det skyldtes, at han havde meget rigdom, som han skulle af med for at følge Jesus. Jesus forklarer efterfølgende, at det er ligeså svært for en rig mand at komme ind i Himlens rige, som for en kamel at komme igennem et nåleøje. Man kunne tro, det betød, at fattige så i kraft af deres fattigdom kunne klemme sig ind i gudsriget. Men at dømme efter disciplenes reaktion er pointen med ordene om kamelen og nåleøjet, at det i det hele taget er umuligt for mennesker: ”Da disciplene hørte det, blev de meget forfærdede og sagde: »Hvem kan så blive frelst?«” (Matt 19,25). Vi er alle for rige til at kunne klemme os igennem nåleøjet. Vi er alle – også de fattige! – underkastet Mammons herredømme og logik, og kan derfor ikke klemme os ind i gudsriget.

Jesus bekræfter at det i det hele taget er umuligt for mennesker at gøre noget for selv at blive frelst: ”For mennesker er det umuligt”, siger Jesus (Matt 19,26). Men han tilføjer noget vigtigt, nemlig at ”for Gud er alt muligt”. For Gud er alt muligt – også det, der er umuligt for os. Gud kan frelse dem, der ikke kan frelse sig selv. Igen er sammenhængen vigtig. For hvad er det, vi frelses fra? Sat i perspektiv af ordene om de rige, kamelen og nåleøjet er det vores egen rigdom, vi skal frelses fra. Eller måske er det rettere hele den livsform og den tankegang, der knytter sig til at tjene Mammon frem for Gud. Vi tænker i penge og ejendom, vi tænker økonomisk, i magt, i kategorier defineret ud fra princippet om noget-for-noget, i hvad vi selv kan præstere og klamre os til. Også de fattige er underlagt dette paradigme, for bekymringer er som bekendt noget, der i den grad præger livet for dem, der ikke ejer meget. Det er nemt nok at sige til de rige, at de ikke må bekymre sig, men de fattige har intet valg. Der er ingen menneskelig vej ud af bekymringerne. Det er netop derfor, det er umuligt for mennesker ved egen kraft at træde ind i gudsriget, hvor der ingen bekymringer er, fordi alt er overladt til Gud.

Korsets betydning

Jesus bringer ”godt budskab til fattige” (Luk 4,18-19) ved at gøre gudsriget nærværende for mennesker, der ellers ikke selv kan finde vej ind i det. Hvad det betyder, bliver imidlertid først for alvor klart, da Jesus går i døden for os på korset. Da gør han det umulige og går ad den snævre sti (Matt 7,13-14), som ingen af os er i stand til at træde ind på, fordi vi er faret vild på den brede vej, magtens, pengenes, bekymringernes, dømmesygens og voldens vej.

At vejen til gudsriget er en snæver sti, står klart, da Jesus i Getsemane have, aftenen efter sit sidste måltid med disciplene, venter på at blive forrådt og anholdt af de romerske myndigheder. Jesus er så skrækslagen, at han ifølge Lukas sveder blod (Luk 22,44), men han overgiver sig til sin Faders vilje. Optakten til begivenhederne i Getsemane er ifølge Lukas den besynderlige, at Jesus selv har befalet disciplene at købe nogle sværd. Formålet med at disciplene skulle bevæbne sig var, at Jesus derved skulle ”regnes blandt lovovertrædere” (Luk 22,36-37). Da tempelvagterne kommer for at anholde Jesus, bør det derfor ikke overraske, at situationen eskalerer. Da Peter hugger en af vagternes øre af, kan det vel heller ikke komme bag på Jesus. Der var et formål med at lade situationen udvikle sig sådan. I hvert fald får Jesus nu mulighed for at frasige sig magtanvendelse. Jesus befaler Peter at stikke sværdet tilbage i ”dets sted”, hvor det hører hjemme, og slår fast, at ”alle, der drager sværdet, skal dø ved sværdet” (Matt 26,52). Det svarer meget præcist til Guds ord til Noa om, at ”den, der udgyder menneskets blod, skal få sit blod udgydt af mennesker” (1 Mos 9,6). Det er netop det princip, der her igen bliver stadfæstet af Jesus. Imidlertid er det Jesus selv, der må tage straffen, da han bliver arresteret.[33]

Det gudsrige, Jesus er kommet med, skulle ikke indføres med vold og magt. Det gør Jesus klart under retssagen mod ham: ”Hvis mit rige var af denne verden”, siger Jesus, ”ville mine disciple have kæmpet for, at jeg ikke skulle blive fanget” (Joh 18,36). Det gjorde Peter jo godt nok i nogen grad, men Jesus stoppede ham. Guds rige er ikke af denne verden, det vil sige, det konkurrerer ikke med denne verdens politiske systemer på deres præmisser. Alligevel tager Jesus skylden på sig og accepterer sin dom – døden på et kors. Korset

33 Ifølge ordet brugt i Lukas 22,36 var det vistnok små sværd eller store knive, som ikke var meget bevendt til at kæmpe mod romerske soldater.

var det ultimative middel til at straffe politiske oprørere. Med sin forkyndelse af Guds rige havde Jesus vendt op og ned på alting. Derved kom han på kant med den religiøse og politiske elite i en sådan grad, at han blev skydeskive for den vold og magt, som er grundprincip i enhver politisk og religiøs orden.

Paulus forklarer med ord fra Gamle Testamente, at ”den, der hænger på et træ” er ”forbandet”, og at Jesus ved at blive forbandet har løskøbt os fra loven (Gal 3,13). Teologer har peget på, at der i korsfæstelsen ligger et umiskendeligt politisk-juridisk aspekt: Det var primært outsidere – slaver og politiske oprørere – der blev korsfæstet i Romerriget. Jesus dør ikke ved en hændelig ulykke eller af naturlige årsager, men som politisk oprører, dømt af myndighederne, og som blasfemiker, dømt af de religiøse autoriteter. Jesus går ind under princippet om gengældelse som en, der er skyldig, trods sin uskyld, og tager derved straffen for os. Ved hans død er vi principielt sat fri fra den spiral af vold og gengældelse, vi har lagt os ind under med vores uretfærdighed.

Også i et større perspektiv er korset blevet forstået juridisk: Mennesket er på grund af sin synd anklaget i en retssag, hvor Gud sidder som dommer, og Satan (”modstanderen”), som anklager. Evangeliet er, at dommeren selv betaler bøden. Det er et udmærket billede, men det skal forstås i en større sammenhæng. Satan eller Djævelen er ikke bare en anklager, men den øverste regent, ”denne verdens fyrste”, herskeren i det rige, de magtstrukturer, der i Ny Testamente omtales som ”denne verden”. Forsoningen på korset består ikke blot i, at Gud betaler den bøde, som mennesket er blevet idømt, men i at mennesket overflyttes fra Djævelens herredømme til Guds rige: ”Han friede os ud af mørkets magt og flyttede os over i sin elskede søns rige” (1 Kol 1,13).

Ved at betale vores gæld har Jesus afvæbnet ”magterne og myndigheder”, som det hedder i Kolossenserbrevet:

> ”Han slettede vort gældsbevis med alle dets bestemmelser imod os; han fjernede det ved at nagle det til korset; han afvæbnede magterne og myndighederne, stillede dem offentligt til skue og førte dem i sit triumftog i Kristus.” (Kol 2,14-15)

Det, der holder mennesker fanget i slaveri er ifølge Hebræerbrevet frygten for døden. Med sin død besejrede Jesus dødens magt og satte mennesker fri fra frygten for døden (Heb 2,14-15). Der er en vigtig psykologisk pointe heri. Af frygt for døden forsøger vi at magte vores tilværelse, men bliver dermed slaver af omstændighederne. Dødens magt er også nødvendighedens magt – alt det, der er nødvendigt for at opretholde livet, siger indirekte noget om, at vi er underlagt dødens magt. At Jesus ved at give afkald på magt har gjort døden magtesløs, betyder, at vi ikke længere behøver at leve i bekymring for vores liv og sikkerhed, og derfor ikke behøver at adlyde ”magter og myndigheder”.

Jesus er imidlertid ikke bare død på korset i stedet for os. Syndernes forladelse er ikke kun en juridisk transaktion, men en gennemgribende begivenhed, der sætter en effektiv stopper for det magtbegær, den dømmesyge og uretfærdighed som var syndens kerne. Jesus er død for os, men vi er også døde med ham, forklarer Paulus: ”vi har sluttet, at når én er død for alle, er de alle døde” (2 Kor 5,14). Jesus er ikke kun død i stedet for os, men vi er også døde sammen med ham på korset. Vores gamle kollektive ”jeg”, det magtsyge menneske, som vi kender fra bibelens beretninger, fra menneskehedens samlede historie og fra vores daglige erfaringsverden, er korsfæstet og dødt. Det er rigtignok endnu ikke klart, at det er sådan, men evangeliet forkynder, at Gud på

korset har sat en grænse for menneskehedens samlede uretfærdighed. På korset fuldender Jesus menneskehedens omvendelse til Gud, som begyndte med hans dåb i Jordan og efterfølgende forkyndelse af Guds rige. Ved helt at give afkald på magt på vores vegne, har Jesus gjort det muligt for os at træde ind i Guds rige.

Korset kan imidlertid ikke stå alene. Uden Jesus' opstandelse fra de døde er der ingen gode nyheder, intet nyt liv i gudsriget.[34] Paulus skriver videre, at Jesus døde for alle, "for at de, der lever, ikke længere skal leve for sig selv, men for ham, der døde og opstod for dem" (2 Kor 5,15). Paulus konkluderer, at enhver, der er i Kristus, er en ny skabning: "Det gamle er forbi, se, alt er blevet nyt!". Korset handler ikke bare om et regnestykke, der skal gå op. Guds dom er også en kreativ dom. Vi er døde med Jesus for at blive skabt på ny i kraft af hans opstandelse. I Første Petersbrev hedder det, at vi er "født igen" til et nyt håb i kraft af Jesus' opstandelse fra de døde (1 Pet 1,3). I den korsfæstede er en ny skabning, indbegrebet af gudsriget, påbegyndt i "delen for helheden" for resten af verden (Moltmann). I Jesus' opstandelse har Gud skabt begyndelsen på en ny menneskehed, der fri af uretfærdighed, magt og myndighed er i stand til at træde ind i gudsriget.

34 Alexandre Christoyannopoulos har bemærket, at "kristne anarkister" ofte ikke tillægger opstandelsen nogen særlig betydning, hvis de overhovedet anerkender dens realitet. Tolstoj skrev den helt ud af sin gendigtning af evangelierne, som alene fokuserer på det, som Tolstoj mente var kernen i Jesus' åndelige lære. Men det er netop i opstandelsen, at det nye menneske skabes, der har del i gudsriget.

Kosmisk perspektiv

Evangeliet handler om en hel ny virkelighed, der i alle aspekter er ved at bryde ind i vores. Frelseshistorien angår ikke kun det enkelte menneske, men hele skaberværket, som lider under magternes og myndighedernes herredømme. Paulus forklarer, at Jesus er i færd med at underlægge sig alle sine fjender, og at enden kommer, når al magt og myndighed – i sidste ende også dødens magt – er tilintetgjort (1 Kor 15,25-28). Pointen er ikke, at der undervejs i kampen mod magter og myndigheder skal indføres en autoritær kristen orden, men tværtimod, at alle former for herredømme og autoritet skal tilintetgøres. Kærlighed er ikke en særlig fin eller sofistikeret form for magt, men alternativet til magt. Gud "er" kærlighed, så når Jesus engang har tilintetgjort al magt og myndighed, så Gud kan være "alt i alle" handler det om, at kærlighed står til at erstatte magt. Det er det større perspektiv, som Jesus' død på korset og hans efterfølgende opstandelse skal ses i lyset af.

Også i Åbenbaringsbogen er Jesus først og fremmest den korsfæstede herre, symboliseret ved lammet. Med sit vilde billedsprog er Johannes' Åbenbaring en svær nød at knække – og ofte er dens voldelige beskrivelser af Guds kamp mod verdensmagterne blevet læst sådan, at når Jesus kommer tilbage er der *no more Mr. Nice Guy*. Men som mange kommentatorer har peget på, kan også Åbenbaringsbogen læses som et vidnesbyrd om, hvordan Gud overvinder menneskers vold og magt ved at give afkald på magt (Boyd). Selv da Jesus omtales som "løven af Judas stamme" er det som det slagne lam, der står midt på tronen. Selv når der tales om lammets "vrede", må der forstås den mildhedens modstand mod voldens brutalitet, som i det hele taget kendetegnede Jesus' virke på jorden. Da Guds Ord, Jesus, kommer ridende

på en hvid hest for at føre krig, er det med et sværd, der kommer ud af hans mund. Guds Ord kæmper med ordet, ikke med vold og magt. Jesus undergraver og omstyrter magten ved at forkynde fredens evangelium. Det blod, der pletter hans kappe, er hans eget, ikke hans fjenders. Folkeslagene er i Åbenbaringsbogen fordrukne i magt og vold, men lammet sejrer over sine fjender ved at ofre sig selv.

Åbenbaringsbogen er som sådan et billede på de første kristnes martyrium og lidelser under kristenforfølgelser – og et løfte om, at deres afmagt i det lange løb vil sejre over verdensmagternes vold og magt.

Sat fri til frihed

Korset betyder frihed. Guds lov havde i Gamle Testamente en funktion, men den kan ikke holde mennesker nede i ufrihed. Paulus forklarer, at Moseloven med alle sine bud viste, at mennesket ikke i sig har evnerne til at magte sin egen tilværelse, at vi er uretfærdige, og har brug for en frelser. Loven, som blev givet gennem en "engel", var dog kun en "opdrager", indtil Kristus kom (Gal 3,23-26), men så heller ikke længere. Det er nu Jesus, der tager sig af menneskers forhold til Gud, ham, der gør mennesker retfærdige. Paulus skriver sig ind i den profetiske tradition med dens kritik af religiøs selvretfærdighed og legalisme. Den retfærdighed, der viser sig i troen, består ikke i en bestemt livsstil i overensstemmelse med religiøse normer, men i en tillid til og trofasthed mod Guds rige. Den gamle lov, med dens krav og anklager mod mennesker, er afskaffet. Vi har ikke længere brug for formidlende instanser mellem os og Gud, vi er ikke længere underlagt magter og myndigheder og deres

love, normer og regler: ”I er ikke under loven, men under nåden”, skriver Paulus (Rom 6,14).

Med Helligånden har Gud stiftet en ny pagt med mennesker – gudsrigets lov er lagt i menneskers indre, så ingen længere skal belære hinanden og sige ”kend Herren!”, som det hedder i Hebræerbrevet (Heb 8,10). Den sproglige enhed mellem mennesker, som blev brudt, da mennesket i historien om babelstårnet forsøgte at opnå herredømme over sig selv, er blevet genetableret med Helligånden. På pinsedag kan mennesker af forskellige folkeslag pludselig forstå hinanden igen (ApG 2,1-13). Men nu er det ikke længere menneskets egen magtudøvelse, der skaber enheden, men Guds egen handlen i Helligånden. Når Helligånden virker i mennesker, er dens frugt ”kærlighed, glæde, fred, tålmodighed, venlighed, godhed, trofasthed, mildhed og selvbeherskelse”, skriver Paulus (Gal 5,22). Den Helligåndens enhed, der nu findes, er et fællesskab i mangfoldighed, en enhed, der ikke er kendetegnet af skel mellem mennesker, men af grænseoverskridende kærlighed og frihed. Der er i Kristus ikke græker eller jøde, kvinde eller mand, slave eller herre, slår Paulus så berømt fast (Gal 3,28).

Helligånden gør mennesker myndige midt i magtesløsheden. Alle, der har taget imod Jesus har han givet myndighed (*exousia*) til at blive Guds børn, hedder det først i Johannesevangeliet (Joh 1,12), hvor det imidlertid også gøres klart, at dem, der tror på hans navn, ikke er født af menneskers vilje eller beslutning. Evangeliet giver os frihed inden for rammerne af den frihed, som Gud allerede har givet mennesket (Barth). Synd er i lyset af evangeliet at identificere sig med den gamle skabning, den gamle, magtsyge menneskehed i stedet for den nye skabning i Kristus. Synd er i lyset af evangeliet at ville tjene de magter og myndigheder, som Kristus har besejret: ”Dengang, da I ikke kendte Gud, træl-

lede I for guder, som i virkeligheden ikke er guder", skriver Paulus, og tilføjer, at nu hvor I kender Gud, "hvordan kan I så atter vende tilbage til de svage og ynkelige magter? Vil I nu igen trælle for dem?" (Gal 4,8-9). Vi er døde med Kristus fra "verdens magter", og skal derfor ikke lade nogen dømme os, eller underkaste os påbud, hedder det tilsvarende i brevet til Kolossenserne, hvor menneskers "påbud og lære" også afvises som falsk visdom og "selvvalgt gudsdyrkelse" uden værdi (Kol 2,16-23).

Kristne er fri, men samtidig under "Kristi lov" (1 Kor 9,21), det vil sige buddet om at elske sin næste som sig selv (Rom 13,8). Det er nu ikke længere historisk etablerede magtrelationer, traditioner og overleverede normer, der skal bestemme forholdet mellem mennesker, men alene kærlighed. Evangeliet gør det muligt, men også påkrævet, at leve i overensstemmelse med en ny virkelighed, hvor andre principper gælder end dem, som denne verdens magter og myndigheder gør gældende med vold og tvang. Det er i magtesløshed, ydmyghed, mildhed og kærlighed, at evangeliets frihed udfolder sig. I en gådefuld passage forklarer Paulus således, at Gud gav ham "en torn i kødet", for at han ikke skulle blive hovmodig af de store åbenbaringer, han havde modtaget: "Min nåde er dig nok, for min magt udøves i magtesløshed". Gud virker ikke gennem magt, men i magtesløshed. Paulus skriver videre:

> "Jeg vil altså helst være stolt af min magtesløshed, for at Kristi magt kan være over mig. Derfor er jeg godt tilfreds under magtesløshed, under mishandlinger, under trængsler, under forfølgelser og vanskeligheder for Kristi skyld. For når jeg er magtesløs, så er jeg stærk." (2 Kor 12,7-10)

Paulus kan tilsvarende skrive, at ”Guds svaghed er stærkere end mennesker” (1 Kor 1,25). Derfor udvælger og kalder Gud netop de afmægtige og svage, ikke de stærke og magtfulde: ”det, som er svagt i verden, udvalgte Gud for at gøre det stærke til skamme, og det, som verden ser ned på, og som ringeagtes, det, som ingenting er, udvalgte Gud for at gøre det, som er noget, til ingenting” (1 Kor 1,27-28). Formålet er på en måde, at magten nivelleres. Det er ikke, fordi afmagt og magtesløshed i sig selv har værdi, men fordi de er led i den plan, der har til formål i sidste ende at tilintetgøre alle former for magt.

John Howard Yoder har peget på, at opfordringen til at ”tage sit kors på sig” ikke skal forstås som en metafor for i almindelighed at acceptere livet også i dets hårde stunder, men at det specifikt og konkret handler om, at forholde sig til magt på netop den måde, som Jesus gjorde det. Den kristne afmagt må ikke forveksles med passivitet eller underkastelse, men er en kamp mod magten med andre midler end de kendte: ”Nok lever vi som andre mennesker, men vi kæmper ikke som andre mennesker”, skriver Paulus og tilføjer: ”Vore kampvåben er ikke verdslige, men mægtige for Gud til at bryde fæstningsværker ned. Vi nedbryder tankebygninger og alt, som trodsigt rejser sig mod kundskaben om Gud” (2 Kor 10,4-5). Paulus forestiller sig det kristne liv som en kamp, der vel at mærke kæmpes med troens våben. Kristne kæmper ikke mod mennesker i ”kød og blod”, men mod ”myndigheder og magter, mod verdensherskerne i dette mørke, mod ondskabens åndemagter i himmelrummet” (Ef 6,12). Fordi Jesus ved at frasige sig magten har besejret magterne og myndighederne, kan kristne som han nu kæmpe for alternativer til magt og herredømme uden først at tilrane sig magt.

At give afkald på magt i kærlighed, betyder ikke passivitet og uduelighed, eller fx tør intellektualitet frem for et aktivt liv. Guds rige består ikke i ord, men i kraft, skriver Paulus også (1 Kor 4,20). Med "kraft" (*dynamis*) skal ikke forstås magt eller herredømme, men altså netop en evne til at leve og handle, som følger af Helligåndens gerning i mennesker. Den myndighed (Joh 1,12), der er forbundet med det at være "Guds barn", handler altså ikke om retten til at udøve magt over andre, men om at blive som den Gud, der når sine mål ved at tjene frem for at herske. Enhver, der elsker, er født af Gud, hedder det i Første Johannesbrev. Der findes i kærligheden en myndighed hinsides magt og afmagt. Der er alternativer til herredømme, magt og vold – det er muligt at leve i overensstemmelse med evangeliet om Guds rige, også selvom vi gang på gang fejler, og viser os uværdige til gudsrigets fred og kærlighed. Ikke desto mindre er den realitet, der gælder om os, at vi er nye mennesker på grund af Jesus, hans død og opstandelse, og at Guds rige derfor er nær. At tro er at stole på og have tillid til, at den virkelighed gælder om os, at også vi har fået lov at leve med evangeliet om gudsriget som fortegn for vores liv.

II. Og hvad så? Teologiske perspektiver

> ”Jeg hævder altså med andre ord, at der også findes en anti-autoritær form for religiøsitet! Det faktum, at man tror på, at der findes en gud, behøver nemlig hverken at bunde i eller medføre en autoritær indstilling til livet. Det kommer fuldstændig an på, om man anser denne gud for at være en enevældig, despotisk, autoritær og livsfjendsk gud, der kræver total underkastelse overfor sine ofte livsdræbende bud, eller man tror på en gud, der nok har skabt verden med alt dens liv, men også fra først af har villet, at det var lighed, frihed, glæde og kærlighed, der skulle findes midt i dette liv.”
>
> – Niels Kjær 1972

Man kan selvfølgelig være lidt skeptisk over for, om Ny Testamente i sig selv indebærer noget, der kan kaldes ”anarkisme” i moderne forstand. Det er imidlertid ikke så afgørende. Det vigtige er, at det, jeg har beskrevet, igennem tiden har inspireret kristne til at formulere forskellige former for magtkritik ud fra den opfattelse, at Guds rige udgør et magtfrit rum, som alternativ til alle kendte former for magt og herredømme.

”Kristen anarkisme” kan ikke forstås i forlængelse af det ene eller andet sæt politiske idealer, skal vi tro den amerikanske teolog Vernard Eller, men må forstås som essentielt

dialektisk.[35] At tænke dialektisk vil sige at tænke i modsætninger. Det radikale skel, der findes mellem skaber og skabning, betyder, at der ingen kontinuitet findes mellem menneskelige idealer og Guds rige. At tænke dialektisk handler imidlertid også om at finde et tredje punkt på den anden side af modsætningerne. Guds rige er en negation af vores positive idealer, men også en negation af vores revolutionære destruktivitet, for begge dele udspringer af menneskets forsøg på selv at magte sin virkelighed. Guds rige er aldrig en del af denne verden, aldrig et resultat af menneskets magt og formåen, men må forstås som en nåde, der bryder ind i verden på trods af vores afmagt og uformåenhed. Forsøget på at magte virkeligheden med fx politisk magt indebærer omvendt, forklarer Eller, nødvendigvis en afvisning af nåden – altså det, der gives gratis af Gud – fordi politisk magt og herredømme i sig selv bygger på et princip om proportionalitet og fortjeneste. Enhver politisk magt er per definition ”nådesløs”, fordi menneskelig svaghed og ydmyghed, for den politiske tankegang betyder at miste magt over virkeligheden. Jesus indstifter derimod Guds rige ved at give afkald på magten. Guds rige kræver ingen magt, ingen vold for at fungere, ingen undertvingelse af virkeligheden for at være til. Det betyder, at det ikke er, når vi er mest magtfulde, at vi bedst kan være redskaber for gudsriget, men tværtimod, at Guds ”magt udøves i magtesløshed”, som Paulus skriver. Guds nåde virker netop, hvor mennesket magtesløst tager del i den retfærdighed, der viser sig i korsets afkald på magt og herredømme: ”Only anarchy understands that justice needs grace” (Eller). I det følgende skal vi se nærmere på, hvad det perspektiv på evangeliet om gudsriget betyder for en række centrale teologiske spørgsmål.

35 Vernard Eller, *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers* (1987).

Teologisk religionskritik

Karl Marx hævdede, at religionskritikken er forudsætningen for enhver samfundskritik.[36] Religion kan bredt forstås som de kulturelle, rituelle og moralske praksisser, som vi indgår i, når vi har at gøre med det, vi anser for at være helligt. Religion drejer sig om opdelingen af virkeligheden i rent og urent, rigtigt og forkert, hellige og uhellige steder, særlige tidspunkter og så videre. Religion kan forstås som en projektion, hvor mennesker tillægger tingene en værdi, de ikke har i sig selv (Feuerbach), for derved at magte deres liv og forhold til hinanden. Religion giver en ellers flad virkelighed struktur og dimensioner. Religion giver en brugbar forklaring på tilværelsens sammenhænge, livet et tilsyneladende indhold, tryghed og sikkerhed og garantier for fremtiden, hvis bare mennesker tror og gør det rigtige (P.G. Lindhardt). Som sådan behøver religion ikke noget "overnaturligt" gudsbegreb. Der findes masser af sekulær religion – civilreligion, humanisme og kapitalisme – hvor det er staten, en idé om mennesket og pengene, der dyrkes som guder. Intet af dette har for et nøgternt blik værdi i sig selv, men får værdi, når mennesker tillægger en ellers værdineutral virkelighed betydning.

Når traditioner, normer og subjektive moralske holdninger gives et religiøst fundament, går de fra at være histori-

---

36 "Kampen mod religionen er altså indirekte kampen mod den verden, hvis åndelige aroma er religionen. Den religiøse elendighed er både et udtryk for den virkelige elendighed og en protest mod denne virkelige elendighed. Religionen er den undertrykte skabnings suk, en hjerteløs verdens ømhed, og de sjæleløse tilstandes sjæl. Det er folkets opium." (Marx). Til Marx' religionskritik bemærkede Chesterton: "The truth is that Irreligion is the opium of the people. Wherever the people do not believe in something beyond the world, they will worship the world. But, above all, they will worship the strongest thing in the world.". G.K. Chesterton, *Christendom in Dublin* (1932), s. 58.

ske, relative og foranderlige til at få et skin af absolut, evig-gyldig sandhed. Religion bliver et magtredskab, der bruges til at fralægge sig ansvaret for sin livsform. I stedet for at stå ved sine moralske holdninger som netop ens egne, leverer religion muligheden for at give værdierne et fast, metafysisk fundament – i stedet for at sige "jeg mener", kan vi med gudsbegrebet i hånden sige, "det er Guds vilje". Mennesker tager Gud til indtægt for deres egne normer og værdier for at give dem ekstra vægt og pondus. Selv når religiøse normer forsøges forsvaret med "rationelle argumenter", har man kun derved lagt endnu et lag på i forsøget på at sløre, at de religiøse normer i bund og grund er ren og skær magtudøvelse. Forsøget på at legitimere sin egen moral og livsform med henvisning til Gud er et misbrug, der indebærer, at man tager Guds navn "forfængeligt" – det er blasfemi – i strid med forbuddet i De ti bud (2 Mos 20,7).[37]

Evangeliet om Guds rige står i modsætning til alle former for religion, for det modsiger ethvert menneskeligt forsøg på at bemægtige sig virkeligheden med normer for rent og urent, helligt og uhelligt. Hvis vi forstår religion som et sæt praksisser og moralske normer, som mennesker skal indordne sig under, er kristendom slet ikke religion. Kristendom handler tværtimod om, hvordan Gud frisætter mennesker fra al den slags. Ikke mindst frisætter evangeliet os fra de falske skel og magthierarkier mellem mennesker, som vi selv har skabt og sat i system. At være kristen er at være frisat fra de "guder, som i virkeligheden ikke er guder" (Gal 4,8). Guds altomfattende dom har til formål at befri menne-

37 Paradoksalt nok kan det derfor være det sekulære samfund, der bedst formår at håndhæve Moselovens forbud mod at tage Guds navn forfængeligt: Det sekulære samfund har i det mindste den fordel, at det ikke levner meget plads til at begrunde moralske og politiske synspunkter med henvisning til Guds vilje – religiøse argumenter mødes som oftest med latterliggørelse eller ligegyldighed.

sket fra dets mislykkede forsøg på selv at frembringe Guds rige. Guds rige står derfor i radikal modsætning til alle politiske, moralske og religiøse idealer. Deri ligger en ideologikritik, der kan ligne marxismens, men som går langt videre. Evangeliets religionskritik går videre end de fleste tilfælde af aktuel religionskritik, der sjældent kommer videre end til afvisningen af et abstrakt gudsbegreb. Men det er i det hele taget alt det, vi ærer og elsker og sætter over alt andet, der er vores gud (Origenes). Det behøver ikke at være en gammeldags "gud", men kan lige så vel være penge, teknik, idéer og idealer, sundhed, velstand og velfærd, som nådeløst kræver af os, at vi skal gøre os fortjent til livet ved at underlægge os den ene eller den anden habitus. Politiske systemer kan forstås som en slags afguder, og politiske ideologier er i det lys en slags religion. Den populære religionskritik, som kun interesserer sig for letkøbte klichéer om, hvad religion er, begår derfor den fejl, at det, der egentlig er samfundets religion(er) – fx kapitalisme, forbrugerisme, teknologi – får lov til at gå under radaren og derved fri af kritik. Den typiske religionskritik, er snarere samfundsbevarende og reaktionær end egentlig kritisk, fordi den afviser alt det, der har potentialet til radikalt at modsige den samfundsmæssige *status quo*.

Formaningen til at "prøve alt" og "holde fast ved det gode" (1 Thess 5,21) kan forstås som en opfordring til kritisk at gennemtænke det overleverede i stedet for blindt at tage autoriteters ord for gode varer. Den kritiske grundholdning, der således fulgte med evangeliet, blev udfoldet i de første kristnes afvisning af hedenskabets afgudsdyrkelse. For Paulus var synd principielt afgudsdyrkelse, altså at dyrke skaberværket i stedet for skaberen (Rom 1,25). Lactantius forklarede i det tredje århundrede, at de utallige guder og religiøse praksisser dækkede over, at mennesker ophøjede

deres partikulære traditioner, skikke og sædvaner til absolutter – ofte med ufred og strid til følge. Evangeliet forkynder derimod, at den samme Gud skabte alle mennesker på lige vilkår til retfærdighed og evigt liv. Alle er derfor principielt forbundne i et fælles broderskab, forklarede Lactantius, men når det gensidige fællesskab mellem mennesker er blevet brudt, skyldes det uvidenhed om den sande Gud som alle menneskers fælles ophav. Da mennesker begyndte at dyrke en mangfoldighed af afguder, opløstes fællesskabet mellem mennesker med det resultat, at magt blev ret. Kristendommen afslører med andre ord religionskritisk afgudsdyrkelse som udtryk for menneskelig selvhævdelse og magtbegær og genetablerer i stedet den gensidighed og det fællesskab mellem mennesker, som gjaldt, før mennesket gav sig til at opfinde afguder.[38]

Menneskets drift efter at skabe sine egne guder er et gennemgående tema i bibelen. En rød tråd i de bibelske fortællinger er menneskets tilbagevendende forsøg på at sikre sig gennem religiøs og politisk orden. Religion er menneskets forsøg på at retfærdiggøre sig selv, den yderste legitimering af menneskets dømmesyge og begær efter magt. Religion er derfor sjældent den kilde til gensidig menneskelig respekt og anerkendelse, som det ofte påstås. Når Gud er død, er alt tilladt, siger vi (Dostojevskij). ”Gud” skulle på en eller anden måde være garanten for moralens opretholdelse. Men det omvendte er også tilfældet: Det er netop, når vi kan retfærdiggøre vores behov for selvhævdelse og magtudøvelse med henvisning til ”Guds vilje”, at vi for alvor bliver i stand til at overskride almenmenneskelige moralske normer. Som Pascal observerede, gør mennesker netop ondt med største fornøjelse, når de gør det med god samvittighed. Det

38 Lactantius, *Epitome divinarum institutionem* 59.

er netop, når mennesker kan retfærdiggøre deres ondskab religiøst og moralsk, at den for alvor løber løbsk – det burde være overflødigt at nævne aktuelle grusomheder i Mellemøsten og andre steder.[39]

Den lære, som kan uddrages af religionshistorien i det hele taget, sættes på spidsen i fortællingen om Jesus. De jødiske skriftkloges dom over ham er det klokkeklare udtryk for, hvordan religiøs dømmesyge fører den værste brutalitet med sig. På korset afsløres det, at religion i sidste ende er menneskets forsøg på at beherske Gud. Men opstandelsen viser, at Gud helt bogstaveligt ikke kan holdes nede. Kærligheden er stærkere end døden. Der er håb trods alle menneskets forsøg på at bemægtige sig virkeligheden ved hjælp af religion. Der er håb, selvom vi har slået Guds søn ihjel. Nådigt erklærer Gud mennesket retfærdigt, på trods af alt dets mislykkede selvretfærdighed. Nåden skærer igennem al religion og kan derfor heller ikke sættes i noget religiøst system. Guds kærlighed sprænger vores forsøg på at beherske vores virkelighed. Guds nåde kan vi ikke ordne og regulere, kun bede om. Vi kan ikke gøre os fortjent til gudsriget ved religiøse praksisser, men Gud kan erklære os retfærdige på trods af vores uretfærdighed.

Meget af det, vi kalder kristen religion og kristne "værdier", er et produkt af kristendommens fortløbende fusion med hedensk kultur, filosofi og religion. Også kristendommen selv må derfor løbende udsættes for kristen religionskritik, hvis evangeliet skal stå klart frem. Evangeliet er en frisættelse fra religion, uanset om der er tale om den "over-

39 Historisk og aktuelt viser det sig, hvordan politiske og religiøse ideologier, der ikke vil vide af evangeliet om gudsriget, aktivt forfølger kristne på mest brutal vis. 75% af verdens forfulgte religiøse er således kristne i skrivende stund. Især i Mellemøsten, Afrika og Kina er der problemer, men også i Vesten møder konvertitter til kristendommen ofte hård modstand fra deres tidligere trosfæller.

naturlige" af slagsen, eller om der er tale om humanismens, civilreligionens eller kapitalismens dyrkelse af mennesket, staten, det folkelige fællesskab, nationen og Mammon, vækst og velstand. Når det, der burde være et engagement i andre menneskers ve og vel, i stedet bliver til navlepilleri og privat religion, kommer det let til at tjene som påskud for ikke at efterleve gudsrigets krav. Vi risikerer at gå så meget op i vores egen tro og livsstil, at vi helt glemmer, at det slet ikke er os selv, det handler om. Religiøse mennesker kan til alle tider være nok så fromme, men lige lidt hjælper det, når det ikke kommer andre til gavn. Jesus kalder mennesker til at løfte blikket fra deres religiøse projekter for i stedet at rette opmærksomheden mod Guds rige, som med ham er ved at blive en realitet iblandt os.

Én Gud – ingen hersker!

Et af den moderne anarkismes velkendte slogans lyder: "Ingen Gud, ingen hersker!" (Blanqui). Tanken er, at religion altid er blevet brugt til at legitimere politisk undertrykkelse, og at man derfor må afskaffe ethvert gudsbegreb, hvis man vil undertrykkelsen til livs. Det giver god mening, hvis der med "gud" menes et princip, der sidder i toppen af et gudgivent magthierarki med niveauer af menneskelige magthavere under sig ("hier-arki" betyder "hellig orden" eller "hellig magt"). Men sådan er det kristne gudsbegreb netop ikke. I det klassiske kristne gudsbegreb er Gud som skaber radikalt forskellig fra alt i denne verden – og altså derfor ikke en del af en hierarkisk orden. Tanken har rod i den jødiske Shemá: "Hør, Israel! Herren vor Gud, Herren er én" (5 Mos 6,4). Gud er verdens skaber og herre, én og udelelig, og der-

for ifølge tidlige kristne tænkere også på samme tid ubegrænset, uendelig og umulig at sætte på begreb.

Af "distinktionen mellem Gud og alt andet" (Sokolowski) fulgte i tidlig kristendom en "negativ teologi", hvor Gud, der kun kan tros, men aldrig begribes, i sit væsen alene kan beskrives som negationen af det, der ikke er Gud.[40] Da Nikolaj Berdjajev erklærede, at Guds rige er anarki, var det med en negativ teologi i baghovedet: Guds rige er negationen af alle de former for magt, vi kender og er vant til. Eller med andre ord: Gud er magt uden "magt" (Eckhart). Den kristne Gud er ikke som hedenskabets filosofiske gud en selvtilstrækkelig, verdensfjern instans, eller en autoritær hersker, der regerer med vold og magt, men en gud, hvis magt er radikalt forskellig fra den magt, som vi kender fra mennesker, og som derfor kan virke i afmagt (Barth). Gud kender vi kun i hans åbenbaring, som person i mennesket Jesus Kristus – ikke som et filosofisk princip. Når vi derfor ikke kan have noget fastlagt, abstrakt begreb om Gud, kan vi heller ikke udlede nogen politisk orden af vores teologi. Guds rige står i modsætning til alle former for politisk orden. Guds rige er med andre ord et anti-rige, et "un-kingdom" (Mark van Steenwyk), som afspejler Guds uendelighed og enhed, men som af samme grund aldrig kan sættes på endelig formel. Det må vise sig i verden som negation af en hvilken som helst hierarkisk magtorden, der vil sætte skel mellem mennesker.

En skarp teologisk magtkritik udfoldes ikke mindst hos den kappadokiske teolog og biskop Gregor af Nyssa (c. 335-395). I sin kateketiske tale forklarede Gregor, at Gud demon-

40 Gud kender vi kun som den, vi netop ikke kender og forstår (Tertullian). Ifølge fx Justin Martyr, Aristides af Athen, Klemens af Alexandria kan skaberværket, der har en begyndelse, en *arche*, umuligt begribe den Gud, der er uskabt og uden begyndelse, *anarche*.

strerede sin almagt ved at blive afmægtig.[41] Gud er almægtig, men i en sådan forstand, at han på korset kunne magte det paradoks at være afmægtig og mægtig på én og samme tid. Guds magt svarer derfor ikke til de begreber om magt, vi gør os. Som Gud selv er også gudsriget ubegribeligt, hvilket forklarer, hvorfor Jesus altid kun omtalte det i lignelser. Guds rige er slet ikke et rige som andre riger, der virker ved vold og magt – det er kun for at lette forståelsen, at vi kalder det et "rige", forklarede Gregor i sin prædiken over Fadervor. I en prædiken over saligprisningerne slog Gregor fast, at intet menneskeligt retfærdighedsbegreb svarer til Guds retfærdighed. Alle forsøg på at skabe retfærdighed ved hjælp af den ene eller anden politiske orden ender altid i selvmodsigelser: For at kunne uddele straf er man nødt til at tilrane sig myndighed, og for at fordele goderne i samfundet, er man nødt til først at tilrane sig goder. Forudsætningen for politisk retfærdighed er egentlig uretfærdighed, og derfor undergraver alle forsøg på at skabe politisk retfærdighed sig selv. Kun gudsrigets retfærdighed er fri for indre modsigelser. Men kristendommen sætter ikke noget "kristent" retfærdigheds-*begreb* i stedet for det verdslige, hvis vi dermed mener et princip, som kan lægges til grund for en samfundsorden. Retfærdighed er i virkeligheden intet andet end Kristus selv. Evangeliet ophæver alle vores retfærdighedsbegreber. Det gode og det retfærdige er ikke noget, mennesker kan opnå og besidde, for kun Gud er god og retfærdig.[42] Gregor understregede samtidig, at vi aldrig kan blive perfekte, og derfor synes den eneste menneskeligt mulige retfærdighed at være en stadig, vedvarende afvisning af alle endelige former for retfærdighed såvel som uretfærdig-

---

41 Gregor af Nyssa, *Den kateketiske tale* 26.
42 Se prædikenerne i Gregor af Nyssa, *Politisk syge* (2017) samt Gregors prædikener over Fadervor.

hed. Nietzsche havde for så vidt ret i, at den kristne ligesom anarkisten er modstander af alt, hvad der er "varigt".

Den negative teologi er dog kun én side af sagen. Treenighedslæren kom også til at spille en rolle i den teologiske magtkritik. Nok er den kristne Gud i sit væsen én, uendelig og ubegribelig – men samtidig er Gud treenig: Fader, Søn og Helligånd. Ligesom Gud er tre personer i ét væsen, har alle mennesker i kraft af at være skabt i Guds billede del i en fælles menneskelighed, pointerede Gregor af Nyssa. Ligesom der består et ligeværdigt, magtfrit fællesskab mellem Faderen, Sønnen og Helligånden, bør der derfor også mellem mennesker bestå et ligeværdigt, magtfrit fællesskab. Ingen kan gøre sig til herre over andre uden at krænke den principielle enhed, som menneskeheden udgør. Mennesker er ligesom de guddommelige personer på én gang unikke og del af en fælles, ukrænkelig enhed. At mennesker har en instinktiv tendens til at ville gøre sig lige med deres overordnede ved at gøre oprør mod enhver overmagt, viste ifølge Gregor, at mennesker af naturen er ligeværdige. Når man gør sig til herre over andre, hæver man sig op over den fælles menneskelighed – og på den måde gør man sig selv til Gud. Selve det at gøre sig til herre over andre er med andre ord blasfemi.

Den tankegang fortjener sammenligning med moderne former for anarkisme. Den russiske anarkist Mikael Bakunin afviste kristendommen ud fra det rationale, at hvis Gud er herre, så må mennesket være slave. Det giver sådan set god mening, men Gregors pointe er altså, at menneskeheden er skabt til at være selvbestemmende, og at alle former for slaveri og magthierarkier derfor må afvises. Fordi Gud har sat mennesker fri fra dødens magt, har vi ingen ret til at herske over andre. Den tanke førte til en radikal kritik af slaveri. Ved at forsøge at opdele menneskeheden i "ejendom" og

"ejerskab" gør slavehandleren menneskeheden til sin egen slave og sin egen herre. Derfor er det absurd, skriver Gregor, at opdele menneskeheden i hersker og undersåt. Når ikke engang Gud gør mennesker til slaver, så kan mennesker heller ikke legitimt gøre sig til herrer over hinanden. Gud har én gang for alle givet mennesker frihed, og ingen har derfor ret til nu at bruge magt og vold mod sine medmennesker. Netop fordi Gud er "herre", er mennesket frit.

Gregor forklarede, at døden viser os, at vores eget liv ikke tilhører os selv, og at vi derfor heller ingen ret har til at herske over andres liv. Derimod er det menneskets opgave at efterligne den ydmyghed, som Kristus viste, da han ved at blive menneske blev tjener for os i stedet for at herske. Det er ikke den ubegribelige, almægtige skabergud, som mennesker kaldes til at efterligne, men den Gud, der gav afkald på sin magt og blev menneske. At efterligne Gud handler ikke om at flygte fra alt menneskeligt, men om at acceptere sin egen og andres menneskelighed.

At blive forenet med Gud betyder ikke at give afkald på sin frihed, men tværtimod at nå en tilstand, hvor man ligesom Gud er selvbestemmende og uden hersker, forklarede Gregors søster Makrina i en dialog med Gregor.[43] Guds plan er at sammenfatte alt i ét i Kristus (Ef 1,10), så han kan være "alt i alle" – og vejen dertil går gennem tilintetgørelsen af alle former for "magt og myndighed" (1 Kor 15,28). Guds rige realiseres, når alle frivilligt, af kærlighed, bekender Jesus som Herre.[44] At bekende, at Jesus er Herre er noget ganske andet end blind religiøs underkastelse. Bekendelsen til den korsfæstede – den bekendelse, der ifølge Paulus frelser (Rom 10,9) – er tværtimod en bekendelse til ham, der sætter mennesker fri.

43 Gregor af Nyssa, *Om sjælen og opstandelsen.*
44 Se Gregor af Nyssa, *In illud.*

En ikke-voldelig Gud?

En vigtig komponent i mange former for ”kristen anarkisme” (fx Jacques Elluls) er det princip om ikke-vold, der typisk udledes af Jesus’ liv og lære – og ofte mere principielt af et begreb om Gud som essentielt ikke-voldelig. Fordi Gud som menneske har afvist alle former for vold og magt, må også kristne afvise alle former for vold og magt. En kilde til den opfattelse findes i tidlig kristendom. Tvang og vold er fremmed for Gud, der ikke sendte sin søn for at herske, men for at frelse mennesker med mildhed, overtalelse og venlighed, hed det således i det andet århundrede i *Brevet til Diognetus,* som slog fast, at kristne af netop den grund frasiger sig magt og rigdom. Irenæus forklarede, at det budskab, som blev forkyndt af apostlene, fik hedningerne til at ”smede deres sværd om til plovjern og deres spyd om til vingårdsknive”, som det hed i profetien fra Mika (Mik 4,3). Sådan er forholdene i det nye gudsrige, som Jesus med sin tjeneste, død og opstandelse har indstiftet på jorden midt iblandt os. Når mennesker, der blev kristne, gav afkald på krig og vold og magt, var profetien realiseret. Origenes understregede på samme måde, at det var absolut forbudt for kristne at slå andre ihjel, da kristne lever under Kristi universelle lov.

Flere moderne fortolkere har peget på, at evangeliet indebærer en form for pacifisme i lyset af en ”ikke-voldelig Gud”.[45] Når Jesus citerer Esajas og udråber godt nyt for fattige, standser han frimodigt og ruller skriftrullerne sammen, før han når til de ord hos Esajas, der taler om Guds hævn (Luk 4,21). Det hænger sammen med, at Jesus ikke kom for at sætte sit folk fri ved hjælp af magt, vold og hævn, men ved selv at dø for mennesker (Distefano). Korset åbenbarer

45 J. Denny Weaver, *The Nonviolent God* (2013).

ifølge denne læsning endegyldigt en Gud, der ikke gør brug af vold og magt for at nå sine mål. Den gammeltestamentlige og tilsyneladende voldelige Gud skal ses i lyset af Ny Testamente. De voldelige passager i Gamle Testamente skal læses som udtryk for, hvordan Gud fremstod for mennesker, i særdeleshed israelitterne, før Jesus. Vi skal lære at læse mellem linjerne, ligesom Paulus gør det i sine breve. Paulus er som skriftklog jøde godt kendt med sin bibel og dens opfordringer til vold mod dem, der spottede Gud. Men efter sin omvendelse læser han Gamle Testamente i et nyt lys.

Når Paulus fx i Romerbrevet skriver, at kristne skal overvinde ondt med godt, citerer han Femte Mosebog, hvor Herren slår fast, at "hævnen er min" (Rom 12). I Femte Mosebog forstås det som en begrundelse for at hævne vold med vold, men i lyset af korset læser Paulus passagen modsat ved at udelade det, der strider mod evangeliets ånd.[46] En lignende omfortolkning af skriften findes, når Paulus hævder, at det var en dødsengel, "en ødelægger", der dræbte dem, der fulgte Korah i et oprør mod Moses. I den oprindelige beskrivelse er det Herren selv, men ifølge Paulus var det altså en dødsengel, der stod bag. At der i Ny Testamente sker et skifte i synet på volden i de bibelske historier hænger sammen med en udvikling i teologisk indsigt (Boyd). Gud tillader onde magter at tugte og straffe mennesker, men han handler selv anderledes, når det kommer til stykket. Korset åbenbarer endegyldigt Gud som ikke-voldelig og en fjende af alle former for magt og tvang. Det er ikke kun, da Jesus lader sig korsfæste, at Gud virker gennem afmagt. Jesus er ikke nogen guddommelig superhelt, en machotype, der kun til lejligheden går *inkognito* som en ydmyg tjener, men det lam, der er "slagtet siden verdens skabelse" (Åb 13,8).

46 Derek Flood, "The Way of Peace and Grace: How Paul Wrestled with Violent Passages in the Hebrew Bible".

Korset skulle, ifølge kommentatorer, fra det perspektiv åbenbare, at Gud aldrig har været voldelig. Aktuelt har flere teologer således forbundet en kristen magtkritik og pacifisme med en gentænkning af traditionelle gudsbilleder og forsoningslære – altså læren om den forligelse mellem Gud og mennesker, der finder sted på korset og i opstandelsen. At man har villet gentænke forsoningslæren, hænger blandt andet sammen med, at den traditionelle opfattelse er blevet brugt til at legitimere politisk magt. Siden middelalderen har det været almindeligt at opfatte Gud som en fyrste, hvis ære blev krænket af menneskets synd. Da vi ikke selv kunne betale, måtte Jesus tage straffen, så menneskene – eller i hvert fald nogle af dem – kunne gå fri. Gud er vred, og det skal gå ud over nogen. Gud lader sin vrede gå ud over Jesus, der på korset betaler gælden til Gud, så vi kan slippe for straf. Den opfattelse har været udbredt frem til i dag og er det stadig. I tanken ligger et begreb om en voldelig Gud, der løser konflikter ved hjælp af rå magtudøvelse. Men den tankegang fører ifølge kritikere til en uevangelisk legitimering af vold, magt og autoritære former for politik samt en fejlagtig forståelse af forholdet mellem kirken og samfundsmagten.

Kritikere har peget på, at den middelalderlige forsoningslære hverken passer på den bibelske eller tidlig kristendom. Her blev Gud snarere opfattet som den kærlige befrier, der løskøber mennesket fra dødens magt. Jesus dør ikke som betaling til en vred Gud, men hans død er den pris, Gud er klar til at betale for at befri mennesket fra døden. Jesus dør for at besejre magt og myndighed ved selv at frasige sig magten – ikke for at tilfredsstille en voldelig og magtsyg Gud. Med den opfattelse af forsoningen bliver det mere nærliggende at afvise magt og vold som i modstrid med evangeliet.[47] Den

47 Johannes Værge, *Guddommelig uorden* (2016).

udbredte myte, at vold kan skabe forsoning og udfrielse ("myten om udfriende vold"), har ikke evangelisk belæg (Wink). Jesus' død på korset er ikke et udslag af guddommelig vrede, der skal forsones med et blodigt voldsoffer, men tværtimod kulminationen på Guds almægtige afmagt.

Vi kan dog næppe, som nogle moderne fortolkere forsøger det, bortforklare samtlige voldelige passager i bibelen. Selv hvis volden udøves af onde magter eller engle, er det ofte Gud, der i sidste ende står bag. Vi kan ikke fritage Gud for ansvar og behøver det heller ikke. Det væsentlige er det endemål, som Guds historie med menneskeheden retter sig imod. Volden i Gamle Testamente kan virke brutal og meningsløs, men der er ofte fred og forsoning på den anden side af volden – og det er det, vi skal fokusere på. Formålet med Guds dom er i sidste ende nåde, barmhjertighed, fred og forsoning. Når Gud gør brug af vold, er det altid et svar på menneskets ondskab. Gud udsletter med syndfloden størstedelen af menneskeheden, netop fordi "jorden var fordærvet og fyldt med vold for øjnene af Gud." (1 Mos 6,11). Den død, som følger af syndefaldet, er ikke kun en straf, men ifølge mange oldkirkelige teologer et led i Guds plan, det middel, han bruger til at genoprette sin faldne skabning.[48]

Den endelige dom finder sted på korset. Da Jesus lader sig korsfæste, tager han hele den syndige menneskehed med sig i døden. Jesus er død én gang for alle, og vi er én gang for alle døde med ham (2 Kor 5,14). Gud har ved at korsfæste menneskeheden i sin søn "straffet synden i kødet" (Rom 8,3). Derved er der sat en grænse for synden, tæppet er revet væk under al menneskelig selvhævdelse, magt og vold, som står tilbage uden noget blivende fundament. Korset betyder afskaffelsen af det gamle, syndige menneske, det er Guds

48 Se Theophilus af Antiokia, *Ad Autolycum* II,26.

altomfattende ”nej” til den magtsyge og selvhævdende menneskehed, vi kender. Korset sætter en befriende grænse for vores selvhævdelse. En ny verden er blevet mulig.

Dermed dog ikke sagt, at vold i sig selv skaber forligelse og forsoning. Vold er aldrig i sig selv en kreativ kraft (Yoder). Jesus' voldelige død på korset er ikke i sig selv en nyskabelse af mennesket. Først med Jesus' opstandelse er det nye menneske en realitet. Der er ingen forbindelse mellem de to – undtagen i troen. Fra ”tro til tro” åbenbarer Gud den nye skabning, som er usynlig for det gamle menneske. Synd er vantro (Joh 16,9), det vil sige at identificere sig med den gamle, magtsyge menneskehed, som der ellers blev sat en grænse for, da Jesus døde på korset. Synd er derfor også i selvtægt at ville afskaffe det gamle menneske med vold og magt, som om det ikke allerede var gjort på korset (Barth). Det sker, når denne verdens revolutionære forsøger at lægge det gamle samfund i ruiner, eller når moderne ”transhumanister” vil erstatte det gamle menneske med en ny digital menneskehed. Meningen kan være god nok – man vil synd, uretfærdighed, undertrykkelse og ulighed til livs én gang for alle. Men derved fornægter man jo også det forhold, at synden faktisk allerede er lagt død med Kristus på korset. Vi kan forsøge at efterabe Gud, gøre hans projekt til vores, gøre os selv til guder, ved ivrigt at slå ned på alle tendenser til synd omkring os – det har religiøse mennesker gjort til alle tider. Men det er ikke det, vi er kaldet til, for Gud har sat en stopper for synden én gang for alle. Vi har derfor ingen ret til at tage sagen i vores egen hånd og med vold og magt forsøge at indføre den retfærdighed, der kun kommer fra Gud. Vi er derimod kaldet til at tage del i den historie, der følger efter opstandelsen. Det er den endelige åbenbaring af Gud, der er normativ for kristne. Kristne skal se

mennesker i lyset af opstandelsens nye, forsonede liv: ”Altså kender vi fra nu af ingen rent menneskeligt” (2 Kor 5,16).

Evangeliet tvinger os til at tænke i andre baner end voldens – i kreative baner. Ikke-vold og pacifisme handler for så vidt om at se andre mennesker i lyset af evangeliet, at se mennesker, som den nye skabning, de er i Kristus. Teologer, der forsvarer ikke-voldspraksis på evangelisk grundlag, taler om, at ikke-voldens formål er at lede undertrykkere og magtudøvere til at anerkende dem, de undertrykker, som mennesker. Mennesker begår kun systematisk overgreb på deres medmennesker, for så vidt de opfatter dem som ikke-mennesker eller som mennesker i mindre grad end dem selv. Ikke-voldelig modstand mod magt har til formål at overbevise voldsmanden om offerets menneskelighed for derved at umuliggøre volden: ”Ikke-voldens logik er således korsets logik, som leder den, der praktiserer ikke-voldelig modstand, ind i hjertet af Kristi lidelser”, skriver Jim Douglass. Kærlighed omformer lidelse til en modstand, der har potentiale til at forandre modstanderen.[49]

Som kreativ praksis må afmagt imidlertid ikke forveksles med den underkuedes påtvungne svaghed, slavemoralens opportune strategi, der skal ægge voldsmanden til medlidenhed og venlighed mod den undertrykte. I så fald er pacifisme intet andet end et moralsk stockholmsyndrom. Det er afgørende, at ikke-voldelig praksis, som det var tilfældet med Jesus, fremstår som en frivillig og derfor værdig modstand mod uretfærdighed, magt og vold. Det var ikke principiel pacifisme, der kendetegnede Jesus’ liv, men det at han i enhver ny situation valgte ikke at bruge magt (Ellul). Der bør med ”kristent anarki” ikke forstås en idealistisk pacifisme, men om konkrete ikke-voldelige alternativer til magt.

49 James W. Douglass, *The Non-Violent Cross: A Theology of Revolution and Peace* (1968).

Det handler ikke om at hævde et abstrakt moralsk princip, men om i konkrete forhold til mennesker at afvise den vold og magt, som netop forsøger at hente sin retfærdiggørelse i abstrakte moralske principper. Anarki som trospraksis skal tilsvarende forstås som konkrete forsøg på at skabe magtfrie rum, snarere end et politisk projekt eller ideal. Kristendom i praksis indebærer et afkald på magt, men samtidig også et kreativt alternativ til magten.

Magter og myndigheder

Anarki som kristen trospraksis betyder at vidne om gudsrigets magtfrie rum. Men det betyder også en kamp mod de "magter og myndigheder", som Jesus ifølge Ny Testamente afvæbnede på korset, men som stadig rører på sig. Spørgsmålet er, hvad disse "magter og myndigheder" egentlig er for noget? Traditionelt er der med bibelens tale om magter og myndigheder blevet forstået alverdens mytologiske størrelser – faldne englemagter, djævle og dæmoner. Tænksomme kristne har ofte anvendt filosofiske begreber i forsøget på at forstå de bagvedliggende realiteter mere principielt. Påvirket af samtidens filosofi forstod teologer i senantikken magterne psykologisk, som lidenskaber og følelser, der tager magten fra os, mens moderne teologer har talt om magter og myndigheder som sociologiske mekanismer og strukturer. Den ene opfattelse udelukker ikke den anden, for der er tale om aspekter af en åndelig virkelighed, der kan være svær at sætte ord på.

Walter Wink har peget på, at det åndelige og det materielle i bibelen er to sider af samme sag. Sammen med enhver konkret, materiel virkelighed findes en åndelig virkelighed. At "magter og myndigheder" udgør den åndelige virkelig-

hed, der ligger bag konkrete, synlige organisationer, er især tydeligt hvad angår det, der har en kulturel, økonomisk, politisk og symbolsk betydning. Når vi fx kan forstå to filialer af en burgerkæde som det samme fænomen, er det, fordi der er noget, der binder de to sammen, som går ud over det rent materielle. Vi har, på et mere omfattende plan, også fornemmelsen af, at fx byer kan have deres særlige "ånd", en udefinerbar stemning, der gennemtrænger hele byen og regulerer dens liv. Man kan ligesom opsluges af byens ånd. Andre gange taler vi om "tidsånden".

Tingenes ånd er hverken god eller ond i sig selv, men kan blive det, når den tager magten fra mennesker. Wink forklarer, at når der i Ny Testamente tales om "denne verden", bruges ordet *kosmos*, der også kan betyde orden eller system. Det er ikke den skabte verden som sådan, der er ond, men det system af magt og vold, som materielt kommer til udtryk i en konkret politisk og økonomisk orden. Verden er skabt god, men enhver orden – fx social, kulturel, økonomisk, politisk, religiøs – som vi forsøger at beherske verden med, er per definition præget af ulige magtstrukturer. Bag den orden findes et system af "magter og myndigheder", der danner det åndelige kit, der binder magtstrukturerne sammen. William Stringfellow pegede på, at vi med "magter og myndigheder" i princippet kan forstå hvilke som helst sociale institutioner og organisationer, virksomheder, staten og økonomiske aktører, som den kristnes kamp står imod, hvis vi skal tage Efeserbrevets kampråb for pålydende (Ef 6,12). Den kamp er imidlertid ofte blevet glemt. Kirken har i tidens løb gjort meget for at sætte fokus på individuel synd, påpegede Walter Rauschenbusch, men man har glemt at adressere den synd, der kendetegner institutioner og strukturer i samfundet. Men forstår vi at evangeliet handler om Guds rige, snarere end bare den enkeltes private frelse,

forstår vi også, at det handler om en ny samfundsorden, der er væsensforskellig fra den vi er vant til.

Magterne og myndighederne er skabt igennem Kristus (Kol 1,16), og der findes derfor ingen myndighed, der ikke er af Gud, som det hedder i Romerbrevet, hvor der særligt er tale om verdslige myndigheder (Rom 13,1). De politiske myndigheder har en funktion som Guds redskab til at opretholde fred og orden, og vi må derfor acceptere, at de findes i verden. Men i lyset af gudsriget mister magterne og myndighederne deres absolutte legitimitet. Paulus taler i brevet til galaterne også om "verdens magter", som herskede, før Jesus løskøbte os fra loven (Gal 4,3). Der synes at være en forbindelse mellem disse "verdens magter" og den engel, der ifølge brevet til galaterne havde givet israelitterne den lov, de skulle leve efter som folk. De "svage og ynkelige" magter, som galaterne ville vende tilbage til, da de forsøgte at leve efter israelitternes lov, er i virkeligheden falske "guder, som ikke er guder", forklarer Paulus (Gal 4,8-9). Origenes forstod det sådan, at alle folkeslag er underlagt hver sin engel, der bestemmer dets sprog og nationale særpræg.[50] Vi kan kalde det "folkeånden". Det er de særlige normer, skikke og love, som tilhører hvert folkeslag, som vi sættes fri fra blindt at adlyde, når vi i stedet får hjemme i Guds rige.

Ved at frisætte os fra de åndelige magter, der gav hvert folkeslag deres særlige kendetegn, sprog og normer, og i stedet føre os ind under et nyt universelt rige under Kristus, har Gud gjort det muligt for mennesker at overskride etniske, sociale og politiske skel. Kirken er en ny nation, sammensat af mennesker fra alle folkeslag, som alene er underlagt Kristi lov, skrev Origenes. Mennesker og folkeslag er

50 Jf. historien om babelstårnet og den tanke, at Gud "har fastsat folkenes områder efter tallet på gudssønnerne" (5 Mos 32,8). Origenes, *Contra Celsum* V,30.

ikke længere underlagt magter, der definerer, hvordan de skal bære sig ad, men har fået nyt statsborgerskab i Guds rige. Tanken kendes også fra *Brevet til Diognetus,* hvor kristne beskrives som ambassadører for et fremmed rige – kristne lever i verden på samme vilkår som andre, men fordi de har hjemme i gudsriget, er de fri fra at følge menneskeskabte religiøse leveregler. Som ambassadører for gudsriget er kristnes livsform ikke til at kende fra andre, men de undlader at efterstræbe rigdom og magt.

Origenes forklarede også, hvordan de "dæmoner", der omtales i Ny Testamente, ifølge Guds lov egentlig ingen ret havde til at herske over jorden, men at de måske alligevel havde fået lov at herske over mennesker, der selv havde valgt at underlægge sig det onde – indtil Kristus selv kom for at befri mennesker.[51] Det kan af god grund være svært for moderne mennesker at tale om dæmoner som konkrete realiteter. I hvert fald må vi ikke begå den fejl at tro, at der bag konkrete fænomener findes dæmoniske realiteter, der er "mere virkelige" end den virkelighed, vi kan se og føle. Det dæmoniske er netop mindre virkeligt – og derfor dæmonisk. Måske derfor findes der ingen systematisk lære om det dæmoniske, ingen "dæmonologi", i bibelen. Jesus taler om dæmonerne, og han uddriver et hav af dem, men det, han interesserer sig for i sin forkyndelse, er først og fremmest, hvad der sættes i stedet – gudsriget, som skal udfylde det tomrum, der efterlades. Et redskab, som kan lette forståelsen, kan måske overraskende nok også hentes i oldkirkens teologi. Her var det en almindelig filosofisk opfattelse, at det onde egentlig ikke havde nogen selvstændig eksistens, men blot parasiterede på det gode. Det onde er på en måde et

51 Origenes, *Contra Celsum* VIII,33. Pointen synes at være, at fordi menneskers ondskab er mangfoldig, er det også nødvendigt med en mangfoldighed af tugtende engle.

slags hul i virkeligheden, et brud på relationerne, fraværet af kærlighed. Men, kunne man sige, det er dog et hul med en bestemt form – der derfor også tager sig ud på bestemte måder i praksis. Hvor engle er bindeleddet mellem Gud og mennesker, kan dæmonenerne beskrives som de steder, hvor der ingen forbindelse er til Gud – "adskillelsespunkter"[52], om man vil – en slags åndelige "sorte huller", der sluger vores tid, ressourcer, loyalitet, kærlighed uden nogen sinde at blive mætte. Det ondes magt er i virkeligheden intethedens magt (Barth). For så vidt er kristnes kamp mod "magter og myndigheder" ikke destruktiv, men konstruktiv. Det handler om at identificere "huller i virkeligheden", brudte relationer, eller fravær af kærlighed, og i bøn gøre, hvad man kan, for at genoprette det tabte og brudte.

Det er blevet sagt, at Djævelens største bedrift er at bilde mennesker ind, at han ikke findes. Men måske det modsatte er ligeså sandt, at Djævelens største bedrift er at få mennesker til at tro på ham, at bilde folk ind, at han er en reel konkurrent til Gud – at magt, myndighed og herredømme over mennesker er reelle alternativer til Guds rige. Djævelen er netop "løgnens fader" (Joh 8,44), fordi han i virkeligheden ingen magt har. Troen på det onde som en slags selvstændigt eksisterende princip er i sidste ende ansvarsfraskrivelse. Det er at lægge ansvaret for menneskelig egoisme og selvhævdelse over i en fremmed magt, som tillægges en autoritet, den ikke har, men som den derved synes at besidde alligevel. Trods deres intethed synes dæmoniske magter og myndigheder måske derfor at have deres egen vilje.

Måske vi kan definere "magterne" som alt, der kræver vores loyalitet til gengæld for den værdi, vi tror, vi kan få ud af dem – alle de skabte ting, der ikke bare fremtræder som

52 Se Benjamin Marco Dalton, "Engle og Dæmoner" på *Ex Nihilo* (2013).

neutrale genstande, vi kan bruge frit, men som på en eller anden måde kaster et krav eller et imperativ af sig, krav om, at vi skal indrette os efter dem. Når mennesker bliver genstand for statens, pengenes, nationens, religionernes og idéernes indflydelse, har vi at gøre med virkeligheder, der ikke bare kan reduceres til psykologi eller sociologi, men må forstås som åndelige størrelser, fordi de betyder noget for hvordan vi ser os selv og andre.

Det er fristende at tale om "undertrykkelse" i den forbindelse, men det bibelske perspektiv på synd er mere radikalt og vidtgående end, at vi blot er uskyldige ofre for uretfærdige strukturer i samfundet. Vi deltager selv som medskyldige producenter af de strukturer af uretfærdighed, som vi lider under. Netop derfor er det umuligt for os at frisætte os selv. "Fremmedgørelse" er en bedre betegnelse for den ufrihed, der opstår, når vi orienterer os omkring objekter, der bestemmer rammerne for forholdet mellem mennesker, men derved tingsliggør os (fx jf. Sartre). Frihed forudsætter, at vi ophører med at lade vores syn på os selv og hinanden definere af de krav, som stilles af afguder, magter og myndigheder, for i stedet at se os selv og hinanden som frie og myndige subjekter. Evangeliets Gud konkurrer ikke med magterne som endnu et "objekt", der skal definere os, men møder os som et subjekt, der sætter os fri med sit skabende ord om gudsriget.

Frihedens etik

Evangeliet handler om frihed. Men det indebærer samtidig et krav om ikke at give køb på friheden: "Til frihed har Kristus sat os fri", skriver Paulus (Gal 5,1). Når Paulus taler om spiseregler og faste, kan han af samme grund sige, at "alt

er tilladt mig". Han tilføjer dog, "men jeg skal ikke lade noget få magt over mig" (1 Kor 6,12). Den principielle afvisning af religiøse normer betyder netop, at kristne skal holde fast i den frihed, som evangeliet giver. Den kristne frihed fra religiøse normer skyldes altså ikke bare, at kristendommen ikke har noget at sige om fx spiseregler. Det har den, for evangeliet siger et resolut "nej" til al den slags. Vi er derfor ikke uden videre frie til selv at bestemme, om vi vil lade os binde af religiøse normer eller ej. Når mennesker hævder religiøse normer som absolutter, har kristne pligt til at forholde sig skeptisk. Lige så vigtig som fx spiseregler kan være for nogle religiøse grupper, lige så vigtig er, for kristne, friheden fra den slags. Deri ligger evangeliets egen indbyggede anti-nomisme – kunne vi sige – at evangeliet kræver af os, at vi holder fast i friheden, så vi ikke underkaster os nye moralske systemer. Den "hellighed", der i dag betragtes som et støvet begreb, betyder evangelisk set frihed.

Evangeliet indebærer et etisk budskab, men som altid bliver alt vendt på hovedet. Jesus siger ikke bare, at vi ikke skal for-dømme andre, men at vi slet ikke skal dømme overhovedet: "Døm ikke, så skal I ikke selv dømmes; fordøm ikke, så skal I ikke fordømmes" (Luk 6,37). Det er hårde krav. Nogle vil måske hævde, at vi rigtignok ikke selv må dømme, men at vi dog har pligt til at fortælle mennesker om Guds dom – hvilket man så i værste fald bruger som undskyldning for ikke bare at dømme, men for også at fralægge sig ansvaret for sin dømmesyge. Det kan være rigtigt, at kristne skal forkynde Guds dom, men aldrig uafhængigt af evangeliet om Jesus' død og opstandelse. Guds dom over al synd er afsagt én gang for alle på korset. Vi skal derfor aldrig dømme om konkrete menneskers individuelle synder, men gøre det klart, at alle syndere – os selv inklusive – er døde med Jesus én gang for alle. Guds dom over synden på

korset var netop nødvendig, fordi vi ville tage sagen i egen hånd og selv dømme om rigtigt og forkert. I lyset af korset er synd nu først og fremmest at fornægte, at dommen over menneskets synd er afsagt én gang for alle – og derfor ikke skal afsiges igen.

Fordi Jesus på vores vegne har opfyldt loven, findes der nu kun ét, og kun ét, bud: Du skal elske andre som dig selv. Hele loven sammenfattes i det bud, for kærlighed er "lovens fylde", skriver Paulus (Rom 13,8). Enhver moralsk norms legitimitet og gyldighed skal vurderes ud fra kærlighedsbuddet. At være "praktiserende kristen" betyder hverken mere eller mindre end at elske andre. Kærlighed er kernen i det kristne liv, for Gud er kærlighed. Vi skal "gøre" loven, altså leve i kærligheden, men ikke selv dømme om, hvorvidt vi og andre lever i kærlighed. Når vi dømmer, har vi allerede sat grænser og lagt kærligheden død. Jakob kan derfor skrive om kærligheden, som han omtaler som "den kongelige lov", at den, der dømmer sin broder, ikke er "lovens gører", men "dens dommer", hvilket det imidlertid kun tilkommer Gud at være (Jak 4,11-12).

Det er egentlig utroligt, hvor ofte vi – uanset hvor "bibeltro" vi er – finder undskyldninger for at vige uden om det klare forbud mod at dømme andre. Det kan kun skyldes, at også kristne stadig er syndere – at kundskaben om godt og ondt stadig rumler i maven på mennesker, der ellers bekender sig til ham, der har dømt vores dømmesyge ude på korset. Det kan måske virke lidt fortænkt at hævde, at forbuddet mod at dømme også betyder, at vi ikke kan dømme om, hvornår nogen uretmæssigt gør sig til dommere over andre – men det betyder i praksis, at vi heller ikke kan udelukke dem fra fællesskabet, der i vores optik synes intolerante, forstokkede eller fundamentalistiske. Vi kan ikke gøre vores egen tolerance til et ideal, som andre skal opfylde. Selv det

mest dømmesyge menneske kan vise sig at elske, når det kommer til det konkrete, levede liv. Heller ikke dem har vi ret til at dømme.

At ingen har ret over for Gud betyder i det hele taget, at vi ikke har ret – heller ikke over for andre mennesker. Død, splid, ufred er kommet ind i verden, fordi mennesker gør sig til dommere over sig selv og hinanden. Syndefaldet er moralens opfindelse. Hver gang vi dømmer os selv eller andre, spiser vi af træet med den forbudne frugt. Synd er, at vi med vores begreber om "godt og ondt" vil indordne virkeligheden under vores magtinteresser. Når Jesus forbyder sine disciple at dømme, river han derfor vores moralske begreber op ved rode og tager frugten fra os. I paradiset stod livets træ og kundskabens træ samme sted i midten, men i gudsriget, "Det ny Jerusalem", som det kaldes i Johannes' Åbenbaring, findes intet træ med kundskab om godt og ondt, kun livets træ (Åb 22). Gregor af Nyssa udledte deraf, at kundskabens træ er det negative vrangbillede af livets træ.[53] Vejen til livets træ går gennem negationen af træet med kundskab om godt og ondt. Først må træets rødder rykkes op: Hvis der skal gøres plads til Guds rige, kærlighed, må der renses ud i alle vores forestillinger om rigtigt og forkert, rent og urent. Det er med andre ord nødvendigt at tænke dialektisk, altså i modsætninger, for Guds nej og ja, dom og nåde, hører uløseligt sammen. Karl Barth udtrykte det sådan, at positiv etik kun er mulig som et vidnesbyrd om gudsrigets negation af denne verden og det gamle menneske. Kærlighed kan ikke afgrænses eller defineres, men må forstås indirekte som en negation af menneskets selvhævdelse, magtbegær og egoisme.[54] Kristen næstekærlighed kan derfor ikke forstås som et moralsk ideal, men må tænkes som en negation af de

53 Gregor af Nyssa, *In Canticum Canticorum* 349.
54 Barth, *Epistle to the Romans* (1933), s. 137.

moralske idealer, som skiller os fra hinanden. Når den kristne etik ophæver vores idealer, er det for at få os til at fokusere på gudsrigets virkelighed, der findes skjult for næsen af os. Kærlighed betyder et konkret engagement i andre menneskers liv, ikke en stringent efterlevelse af abstrakt, distanceret moral.

Næstekærlighed er således ikke et moralsk ideal, vi skal stræbe efter at realisere med flotte planer og projekter. At vi skal elske andre ved at gøre os selv til andres næste (Luk 10,25-37), betyder ganske enkelt, at vi ikke har ret til at dømme om, hvem der skal være genstand for vores kærlighed. Der findes intet kristent moralsystem, selvom forbuddet mod at dømme os selv og andre i praksis kan tage sig ud som bestemte ”normer”. Hvis vi siger, at noget er rigtigt eller forkert, må det med andre ord forstås som implicit negation af moralsk dømmesyge. Siger vi for eksempel, at alle mennesker bør behandles med respekt, betyder det, at vi ingen ret har til at behandle nogle mennesker med større respekt end andre, at vi ingen ret har til at dømme om, hvem vi vil anerkende, og hvem vi ikke vil anerkende. At fx drab er forkert, skal forstås sådan, at vi ikke har ret til at dømme andre til døden: Enhver voldshandling er en dom over andre, også selvom, eller måske især netop, når vi mener at have god ”ret” til at bruge vold. Ingen moralske normer kan retfærdiggøre mord. At lyve over for andre er tilsvarende at gøre sig til dommer over, hvem der har ret til at høre sandheden. I alle tilfælde sætter evangeliet en stopper for vores forsøg på at gøre os til dommere over os selv og hinanden.

Evangeliets ideologikritik

Evangeliet indebærer med andre ord en principiel ideologikritik, en afvisning af alle forsøg på at regulere forholdet mellem mennesker gennem et filter af abstrakte normer og idealer. Ideologi kan forstås som forestillinger, vi gør os om verden, selvom vi ofte er mere eller mindre bevidste om deres uoverensstemmelse med virkeligheden – men som vi alligevel holder fast i, fordi de giver os en fast struktur, et greb om verden. Med ideologi skaber vi afguder, når vi gør metaforer for komplekse og foranderlige forhold i menneskelivet til navne for absolutte realiteter, der måske oven i købet tillægges selvstændig agens og handlekraft – som når vi taler om ”markedet” eller ”de frie markedskræfter”, men også når vi taler om ”menneskerettigheder”, ”folket” eller ”nationen”. Evangeliet afslører, med ord lånt fra Paulus, ideologi som ”filosofi og tomt bedrag”, der bygger på ”menneskers overlevering” og på ”verdens magter” (Kol 2,8).

Den frihed, der følger af evangeliet, må også indebære en skepsis overfor ideologier, der vil gøre forholdet mellem mennesker til et abstrakt spørgsmål. Politik kan defineres som moralisme effektueret ved trusler om vold – normer for menneskers handlinger gøres til lov, der håndhæves ved hjælp af statens voldsmonopol. Det gælder selvfølgelig kun retssamfund, der regeres ved hjælp af lov. Endnu værre står det til i autokratiske regimer, der regeres med arbitrære beslutninger. Retssamfund har i det mindste den fordel, at der er sat grænser for magtens vilkårlighed, når den forpligtes på at følge fastlagte retningslinjer. Statens politiske virke kan være et middel til lov og orden samt social og økonomisk retfærdighed i samfundet, det kan være et værn om fx natur og kulturelle værdier, og som sådan have en relativ funktion. Men politik kan aldrig blive et direkte vidnesbyrd

om gudsrigets grænseoverskridende virkelighed. Politik er derfor aldrig et direkte domæne for kristen etik. Politiske løsninger har kun relativ og begrænset værdi, de står aldrig i forlængelse af gudsriget, men har tværtimod kun en funktion der, hvor gudsriget ikke er brudt igennem endnu. Politisk engagement kan som protest højst være et indirekte vidnesbyrd om gudsrigets negation af verden. Alternativet til politik er næstekærlighed. Som et mere direkte vidnesbyrd om gudsriget handler næstekærlighed om positivt at overskride de grænser og skel mellem mennesker, som vi sætter med vores ideologiske begreber. Kærligheden er for så vidt intolerant, men kun i den forstand, at den ikke accepterer, at absolutte skel mellem mennesker, skal sætte grænser for engagementet i andres ve og vel.

At næstekærlighed på sin vis er "intolerant" er aktuelt relevant i forhold til den identitetstænkning, der i postmoderne samfund i stigende grad definerer menneskesynet. Menneskers kulturelle, etniske og seksuelle særegenheder og gruppetilhørsforhold gøres til principielle og absolutte identitetsmarkører. Mennesker anskues ikke længere ud fra et universelt, grænseoverskridende perspektiv, men forstås i stedet ud fra fx kulturelle kategorier. Såkaldt identitetspolitik findes i alle ender af det politiske spektrum – som når konservative vil bevare national identitet og kultur, men også, når liberale kræver særhensyn og tolerance mod kulturelle mindretal. Men de krav om tolerance, som ligger i overfokuseringen på menneskers kulturelle egenskaber og gruppetilhørsforhold, fastholder i virkeligheden de uligheder, der skaber skel mellem mennesker (Zizek). Tolerancen over for "den anden" eller "det anderledes" bygger altid på et skel mellem "dem" og "os".

Fra et kapitalismekritisk perspektiv er den stadig mere detaljerede segmentering af mennesker i undergrupperinger

et udtryk for, at pengemagten løbende skaber sig nye markeder ved at bilde folk ind, at det er nødvendigt at tilhøre en subkultur, som der så knytter sig et særligt forbrugsmønster til. Fra et teologisk perspektiv er det omfattende fokus på menneskers særegenheder et udtryk for en underkasten sig de "verdens magter", der giver mennesker deres særegne kulturelle identitet. Evangeliet sætter spørgsmålstegn ved alle de kulturelle skel, der skabes af menneskers identiteter. Det eneste radikale skel går mellem Gud og mennesker, men det skel har Gud selv overvundet. Guds rige kommer vores liv så nær, at det prikker huller i vores fasttømrede begreber om virkeligheden. Guds rige er det absolut og sandt universelle, som i sin udefinerbare uendelighed rummer enhver partikularitet. Konkret må det medføre en frisindet, men kritisk holdning til enhver form for ensretning – også den, der sker i tolerancens navn.

Ægte frisind må handle om ikke at putte folk i båse i det hele taget, snarere end at putte folk i båse, som skal "tolereres".[55] Selv hvis vi bliver ved at udvide og forfine vores begreber, udøver vi stadig begrebsmagt, når vi forsøger at forstå menneskers identitet ud fra kategorier. Der findes i Kristus ikke mand, kvinde, jøde, græker og så videre (Gal 3,28). Vi kan, som den teologiske tradition ofte har peget på, aldrig sætte grænser for, hvad mennesket er, for mennesket afspejler med sin gudbilledlighed Guds uendelighed og ubegribelighed. Mennesker kan ikke reduceres til deres overfladiske egenskaber. Vi er altid mere end, hvad vi ser ud til at være. Det, der betyder noget, er den nye skabning i Kristus, som vi har del i, men som vi aldrig kan beherske med vores

55 Den seneste paraplydefinition af seksuelle minoriteter, jeg er stødt på, hed LDGTBIPAGFGQA+. Det absurde ved sådan en betegnelse udstiller en grundfejl i bevægelsen, nemlig at man kæmper for menneskers ret til at identificere sig som noget særdeles specifikt i stedet for at kæmpe for menneskers ligeværd uanset seksualitet.

begreber. At vi skal anerkende andre, skyldes ikke, at vi skal dyrke menneskers særegenheder, men tværtimod, at mennesker altid er mere end deres særegenheder. Kampen for frisind og rettigheder for fx mindretal må forstås som en kamp mod ideologiernes forsøg på at segmentere mennesker i kulturelle, etniske og seksuelle kategorier.

Det nogle gange temmelig uegalitære syn på kønsroller i de nytestamentlige breve (fx Ef 5,21-26) relativeres af et grundlæggende ligeværd i Kristus, hvor der, som Paulus skriver, hverken er mand eller kvinde (Gal 3,28).[56] Trods de mange praktiske opfordringer til hvordan kvinder og mænd bør bære sig ad i menigheden, kan Paulus i brevet til Korintherne konkludere, at kvinden og manden i lige grad er afhængige af hinanden, da alt er af Gud (1 Kor 11,11). Paulus' formaninger følges derfor også af en opfordring til at "dømme selv". Der er ingen endegyldige ideologiske absolutter, som kan bruges til at regulere forholdet mellem mennesker. Der findes ingen særligt "kristne" kønsroller, for kønsroller – om de så er naturlige eller ej – kan i det hele taget ikke bruges til at definere menneskers forhold til hinanden i lyset af gudsriget. Ofte fremhæves det, især af konservative politikere, at familien er samfundets grundsten, men ved at angribe de givne "familieværdier" sætter Jesus derved spørgsmålstegn ved samfundets grundlag (Luk 14,26) – ikke for at undergrave samfundet, men for at sætte mennesker fri, fra de kulturelle og historiske rammer, der ellers fremstår som absolutter. Paulus forklarer, at dem, der er gifte skal leve som om de ikke var det (1 Kor 7,29) – hvilket

56 Når Paulus gør det klart, at kvinder bør tie i forsamlingerne (1 Kor 14,34), må det forstås som et svar på et konkret problem: Når nu kvinderne var blevet en del af menigheden, skal også de holde ro og orden. Se også Jesper Tang Nielsen, "U/lighed i det paulinske univers: Paulus' udfordring til at tænke lighed" i *Fønix* årg. 2017, s. 1-21.

altså næppe handler om seksualmoral, men om ikke at dyrke familieværdier som en afgud.

Evangeliet lader det, der måtte være af køn være, hvad det er. Også etniske og sociale kategorier relativeres uden at ophæves. Denne relativering er grundprincippet for det kristne menneskesyn – eller rettere, fraværet af "menneskesyn", for det nye menneske, som vi er i Kristus, er ganske usynligt og ubegribeligt. Der findes intet "kristent menneskesyn", men tværtimod en påstand om, at ethvert menneske altid er uendeligt meget mere, end hvad noget "menneskesyn" vil bilde os ind.

Den gyldne regel

At evangeliet indebærer frihed, betyder ikke, at kristendommen intet har at sige om, hvordan vi lever med hinanden. Tværtimod. Men i lyset af opstandelsen er mennesket altid uendeligt meget mere, end hvad det ser ud til at være (2 Kor 5,16). Det er udgangspunktet for enhver kristen "etik". Troen har et grænsesprængende element, for det er ved at frasige os identifikation med det gamle og begrænsede, at vi kan identificere os med det nye, som vi ikke kan se. Fordi vi er nye mennesker, er vi nu også fri fra den hævn og gengældelse, der var kernen i princippet om "øje for øje", det gengældelsesprincip, der klistrede til det gamle menneske og dets "kundskab om godt og ondt".

Det, Jesus i bjergprædikenen sætter i stedet, er princippet om at behandle andre, som man selv vil behandles (Matt 7,12). Buddet, som vi også kalder "den gyldne regel", kendes i sin negative formulering ("du må ikke gøre mod andre, hvad du ikke bryder dig om") fra alverdens kulturer, religioner og filosofier og må som sådan betragtes som en slags al-

menmenneskelig etik. Men det er stort set kun i en kristen sammenhæng, at det formuleres positivt som et princip om at behandle andre, som man selv vil behandles. Kun med evangeliet overskrides den snusfornuftige, men uengagerede "respekt" for andre af et overetisk krav om grænseoverskridende engagement i andres liv og velbefindende (Ricoeur).

Den gyldne regel er ikke som sådan en moralsk "norm". Den siger ikke noget om, hvad vi skal gøre, og hvordan vi skal handle. Princippet fortæller os blot, at vi skal tage udgangspunkt i vores egen vilje – og så sætte os i andre menneskers sted og spørge os selv, hvad vi ville have ønsket i deres situation. Den gyldne regel er et fundamentalt krav om overhovedet at være ansvarlig over for andre. Men først i lyset af den bibelske fortælling, som kulminerer i historien om Jesus, forstår vi, hvad den betyder i praksis. Kravet om etisk gensidighed fandtes implicit i ordene til Noa om, at den, der udgyder andres blod, skal få sit blod udgydt, i princippet om "øje for øje" og så videre. Men med Jesus ser vi nu den positive side af sagen.

Tertullian skrev således, at de kristne havde lært at leve efter en universel etik, der godt nok fandtes i kernen af den jødiske lov, men som kun i kirken for alvor blev udfoldet som et universelt krav om at behandle andre, som man selv vil behandles.[57] Det er alene den lov, som kristne bekender sig til. Justin Martyr forklarede i samme åre, at kristne har fralagt sig de forskruede normer, love og traditioner, der skyldes den kultur og opdragelse, som overskygger menneskets naturlige indsigt i almene etiske sandheder. I stedet lever kristne efter den gyldne regel.[58] Justin forklarede, at "man elsker sin næste, når man ønsker det samme gode for ham som for sig selv", og at "den, der elsker sin næste, beder

57 Tertullian, *Mod Markion* 4,16.
58 Justin Martyr, *Dialog med jøden Tryfon* 93.

og arbejder for, at hans næste skal omfattes af samme kærlighed som ham selv." Skulle der være tvivl om, hvem, vores "næste" er, forklarede Justin, at "menneskets næste er intet andet end det tænkende liv, der har de samme følelser, som det selv, nemlig mennesket".

Den gyldne regels universalitet består ikke i en totalitær enhed, et udefrakommende, objektivt princip, som alle skal tilpasse sig, men i den gensidige anerkendelse af mennesker på tværs af forskelle. Den gyldne regel handler ikke om, at vi skal behandle andre, som de vil behandles, men at vi er frie til at behandle andre, som vi selv vil behandles. Vi er derfor ikke underlagt andres forventninger og krav til os, men frie og autonome til selv at bedømme, hvordan vi bør behandle andre: "Døm ud fra dig selv om, hvad din næste ønsker", hed det således allerede i Siraks Bog (Sir 31,15). Den gyldne regel er et krav om at tage ansvaret på sig, selv at formulere de moralske normer, som skal gælde i det konkrete fællesskab af mennesker, som vi er en del af. Det var pointen, da Johannes Krysostomos prædikede: "Lad din egen vilje være loven, bliv selv dommeren, selv lovgiveren over dit eget liv […] Vil du elskes? Elsk! Ønsker du forrang? Giv først plads for andre."[59] I den gyldne regel ligger derved også en nivellering af menneskelige magtforhold, fordi magthaverne selv må udvise den underkastelse, som de kræver af andre.

Den gyldne regel er ikke noget "nyt", der skal tvinges ned over menneskelivet, men tværtimod det, der står tilbage, når alle vores selvskabte normer og regler skrabes bort. Når Jesus tilintetgør "magt og myndighed", må det betyde, at de kunstige moralske skel, som vi har sat mellem mennesker, relativeres. Det, der står tilbage, beskrev Gerrard

59 Johannes Krysostomos, *Ad pop. Ant.* XIII.

Winstanley i det 17. århundrede som "the new law of righteousness" – og med det mente han princippet om at behandle andre, som man selv vil behandles. Kernen i den gyldne regel var også for Winstanley, at vores egen vilje – og altså ikke fremmede principper, der autoritært skal påduttes os – er moralens grundlag. Det er en grundlæggende ligeværdighed, der kommer til udtryk i kravet om gensidighed. Kvækernes idiosynkratiske praksis om fx ikke at kalde overordnede ved titler, ikke tage hatten af for andre (selv kongen!) og altid at tiltale andre i du-form (*thou*), kom netop af det princip. Den, der i sin samvittighed er død med Kristus, kan ikke selv ønske at blive behandlet som noget særligt, forklarede kvæker-teologen Robert Barclay. Derfor betyder kravet om at behandle andre, som man selv vil behandles, at vi heller ikke kan behandle andre, som var de noget særligt. Har vi erfaret vores egen afmagt, kan vi ikke respektere og anerkende andre menneskers selvhævdelse – netop fordi vi anerkender dem som ligeværdige.

Den gyldne regel kan lyde som et abstrakt princip, men er et nyttigt redskab i konkret praksis – vi kan altid stoppe op i en given situation og spørge os selv, hvad jeg selv ville ønske, at andre gjorde mod mig. Man kan indvende, at da vi har vidt forskellige præferencer og behov, er det ikke altid lige smart at behandle andre, som vi selv vil behandles. Men i praksis betyder den gyldne regel, at vi fra situation til situation sætter os i andres sted. Mens magt er at gøre sit eget behov til en andens, er kærlighed at gøre en andens behov til sit eget.[60] Den gyldne regel sætter os fri fra at forstå os selv og andre mennesker gennem ideologiske principper. I stedet kan vi møde mennesker som konkrete personer. Det er ikke nedarvede traditioner og abstrakte ideologier, der

60 Se Jakob Brønnum, *Matthæuseffekten* (2018).

sætter rammerne for, hvordan vi bærer os ad. Den gyldne regel kræver, at vi giver os tid til at reflektere over, hvad netop det menneske, vi står overfor, har brug for her og nu. Det konkrete menneske står over alle abstrakte idéer, normer, moral, lov og tradition.

Pengeguden og hans fætter

"Kærlighed til penge er roden til alt ondt" (1 Tim 6,10). I Første Timotheusbrev modstilles det at stræbe efter rigdom med det at efterstræbe retfærdighed, gudsfrygt, tro, kærlighed, udholdenhed og sagtmodighed. Først i nyere tid er advarslen mod pengebegær blevet erstattet af udtrykket, at "lediggang er roden til alt ondt". Det siger, om ikke andet, så noget om det grundlæggende værdiskred, der ligger bag udviklingen af moderne arbejdsmoral.

Kapitalismen er i bund og grund en religiøs kult, skrev den tyske filosof Walter Benjamin. Vækstideologi, økonomisme og produktivisme er alle sammen øgenavne for beslægtede religiøse fænomener. Pengeguden eller "Mammon", som penge og ejendom kaldes i bibelen, er en af de magter, som kristnes kamp står imod, en af de guder, som i virkeligheden slet ikke er guder, men som alligevel har magt over os, fordi vi tror, at vores liv og lykke afhænger af det, vi besidder og producerer. Mammon er en åndelig størrelse, der har sin egen lov og orden. Penge er en gud, hvis praktiske modstykke er økonomisk rationalisme, en religiøs praksis, der kræver menneskets fulde tilslutning og underkastelse under "pengegudens" lov.[61]

61 Se Jakob Brønnum, *Pengeguden* (2016).

Politik handler i dag meget ofte om at administrere samfundet rationelt. Politik, forstået som administration, tjener til at organisere de mange former for moderne begreber om det gode liv, så de kan udfoldes uden at komme på kant med hinanden. I stigende grad er det den rationelle, administrative fornuft, der afgør, hvad vi kan tillade os at opfatte som det gode liv, og hvilke mål vi kan efterstræbe. Politik er i dag en administrativ teknik, der gør, at borgerne ikke kommer på tværs af hinanden og samfundets overordnede produktivitet, når de efterstræber deres mål. Mennesket beskrives som det "økonomiske menneske" eller "homo oeconomicus", det i bund og grund rationelle, målsættende individ, der så vidt muligt bør forsøge at maksimere nytteværdien af sit arbejde. Men sagen er jo, at vi ikke er så "rationelle" endda, hvis der med rationalitet forstås den evindelige jagt efter økonomisk velstand. Vi har andre agendaer end det, der lige virker økonomisk rationelt. Men så må vi jo tvinges til at være rationelle økonomiske mennesker. I høj grad handler politik i dag derfor også om at gøre mennesker til produktive vækstorienterede enheder ved at få hvert enkelt tandhjul i samfundsmaskineriet til at virke, så borgernes selvrealisering bidrager til den samlede vækst og velfærd. Mennesket og samfundet opfattes som en økonomisk helhed, der med en grim neologisme kan "vækstes" i uendelighed og bringes til at producere stadig mere. Samfundet er bygget op over en teknisk-økonomisk tankegang med konkurrencestaten som den fuldendte evighedsmaskine.

Nært beslægtet med Mammon er således en afgud, som især i moderne tid har fået en kultstatus, der kan måle sig med pengenes. Navnet på pengegudens fætter er teknologi. Teknik og teknologi er principielt menneskets udøvelse af herredømme over naturen og selv sig ved hjælp af rationelle

metoder.[62] Teknologi er nødvendigt for overhovedet at leve i verden, for at skaffe føde og tøj, bygge huse og så videre. Men netop fordi teknologi er forudsætningen for tålelige livsforhold, kan vi komme til at dyrke det, som var det en gud. Det gælder især i moderne tid, hvor den teknologiske udvikling i særlig grad er kommet til at karakterisere vores liv. Faren ved den moderne tekniske rationalitet består i, at teknologien nu selv får lov at definere målet for menneskelig handlen og ageren. Effektivitet bliver et mål i sig selv. Alt det, vi ellers kunne betragte som mål, får kun lov at have en plads i den tekniske kalkule, hvis det har en teknisk nytteværdi. Teknologi er blevet mediet mellem mennesker, hvorigennem vi forholder os til hinanden. Teknologi er ikke bare noget vi kan forholde os distanceret til, men noget, der som religion strukturer vores forhold til verden – de sociale medier er indlysende eksempler. Dyrkelsen af teknologi har med et håb om en paradisisk, teknologisk fremtid ofte antaget en eksplicit religiøs grundtone – aktuelt i de begreber om "disruption" og "singularitet", som dyrkes af erhvervsledere, politikere og teknologi-entrepenører.

Teknologi kan i mange tilfælde forstås som menneskets forsøg på at gentage, simulere og imitere skabelsen. Med sin teknologi forsøger mennesket at konstruere sit eget skaberværk, en kunstig virkelighed. Teknologi giver os frihed til at herske over naturen, men ofte ender det med at være teknologien, der bestemmer vores mål og sætter rammerne for, hvad vi kan og ikke kan. Nye teknologier præsenteres ofte som en udvidelse af vores valgfrihed og rum for handlemuligheder, men der går ikke lang tid, før nye teknologier bli-

62 Jacques Ellul definerede i sin berømte teknikkritik moderne teknik som "totaliteten af rationelt tilvejebragte metoder, som tilstræber absolut effektivitet for alle former af menneskelig aktivitet". Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954).

ver obligatoriske og uundværlige. Vi kan for en tid bilde os ind, at vi er frie til at vælge eller fravælge ny teknologi, men så snart de når en vis udbredelse, kan vi ikke undgå at tage dem i brug – tænk på bilen, telefonen, it, militærteknologier.

Der er et ofte tragisk element i denne dynamik, for nye teknologier har det med at skabe uforudsete problemer – fx global opvarmning – som vi så igen skal have nye teknologier til at løse (Ellul). Det bliver derved teknologien selv, der definerer mål og retning, teknologien, der skaber rammerne såvel som målet for vores liv. Teknologi får på én gang status af ubevæget førstebevæger og det højeste gode, som altings *telos* retter sig i mod. Teknologi bidrager til at sekularisere vores verden, men er nu selv blevet en afgud, der med sit eget sæt religiøse normer og moralkodeks kræver af os, at vi i alle livets forhold skal stræbe efter effektivitet og fremskridt.

Det er især i ledelse og *management* af mennesker, at teknikken og pengene løber sammen som magtmidler. Ledelse beskrives som det moderne konkurrencesamfunds "præsterolle", som det hed i en rapport fra den såkaldte "produktivitetskommision". Kravet om øget produktivitet er blevet en eksplicit religiøs fordring. At "vækste" er tidens svar på traditionelle teologiske begreber om åndelig vækst og helliggørelse. Produktivitet og økonomisk vækst er nu bærende religiøse værdier, også for individet. Vi skal hver især blive klogere, dygtigere og sundere for at kunne producere stadig mere. Især i dyrkelsen af sundhed kommer det synligt til udtryk. Vi lever på grund af sundhedsteknologier længere end nogensinde før, men de mange behandlingsmuligheder har lagt nyt pres på sundhedsvæsenet. Ganske frivilligt kravler vi ind i fitnesscentrene og op på motionsmaskiner, der nærmest bogstaveligt gør os til tandhjul i sam-

fundsmaskineriet. Vi arbejder for at have fri, og når vi har fri, motionerer vi for at blive sunde og produktive.

For den økonomiske tankegang kan alting måles og vejes – selv menneskeliv værdisættes efter produktion.[63] Præstationsræs, stress og en vedvarende følelse af utilstrækkelighed følger naturligt af økonomiens krav om uendelig vækst, når vi intet har at sætte i stedet for det økonomiske rationale, der vil bestemme menneskers værdi ud fra deres produktivitet. Men menneskers værdi afhænger ikke af deres produktivitet. Arbejde repræsenterer i bibelen tværtimod det brudte forhold mellem mennesker og resten af skabningen. Arbejde er udtryk for dødens magt: Mennesker arbejder sig bogstavelig talt ihjel (Stringfellow). Arbejde gør os i værste fald fremmede for hinanden og naturen, og vi bliver til tingenes slaver, fordi vi må indrette os efter dem og økonomiske lovmæssigheder. Historien om syndefaldet siger noget om, hvordan mennesket går fra at have et umiddelbart forhold til sig selv og naturen i "paradiset", til at skulle arbejde hårdt for at holde døden fra døren efter at have brudt sit forhold til Gud. Synd betyder fremmedgørelse fra Gud – en fremmedgørelse, der sætter sig spor i vores relationer til hinanden og naturen. Når arbejde går fra at være en naturlig del af menneskelivet til at være en instrumentalisering af vores relationer, så naturen og andre mennesker bliver midler, snarere end mål, viser den fremmedgørelse, der følger af synden, sig i økonomiske krav om produktivitet og effektivitet.

Kampen om, hvad der har værdi, og hvordan vi måler det, der har værdi, er i bund og grund en kamp om, hvad der er helligt – og hvad der ikke er det. Dyrkelsen af vækst, vel-

---

63 For nogle år siden kunne man læse, at økonomer ville forhøje "værdien af et liv" fra 18 til 31 millioner kroner. Se "Økonomer vil øge værdien af et menneskeliv" i *Kristeligt Dagblad*, 2/3-2016.

stand og produktivitet som livets mening er i bund og grund religiøse fænomener. Det står klart, da Jesus forklarer, at ingen kan tjene både Gud og Mammon (Matt 6,24). Det, vi har brug for, er en religionskritik, der kan afsløre dyrkelsen af produktivitet og vækst som den religion, den er. Når Jesus forklarer, at pengene tilhører kejseren, da de jo bærer hans billede, afdækker han derved den virkelighed, at pengene ikke er en selvberoende magt, at Mammon ikke er den gud, som den giver sig ud for at være. Penge er altid indlejret i en konkret, menneskeskabt politisk virkelighed, som vi også selv har del i.

Men derfor kan vi heller ikke i misforstået hellighed holde os "rene" og ubesmittede af penge og teknologi, som fx Amish-folket forsøger det. Jesus anbefaler selv sine disciple at "bruge uretfærdighedens Mammon" (Luk 16,9). Det betyder ikke, at vi skal svindle og bedrage, men at vi skal undergrave Mammons logik ved at overbyde den – parallelt til, at Jesus byder sine disciple at gå to mil med den, der forlanger, at de skal gå én. Pengene, vi bruger, er vævet ind i et system af uretfærdighed. Uanset om pengene i din lomme er anskaffet på "ærlig vis", fortæller de en historie om uretfærdighed og ulighed (Dods). Løsningen er ikke at undlade at bruge penge, men at bruge dem uden at give efter for den økonomiske tankegang, der følger med. Pengene skal med andre ord afmytologiseres, de skal udsættes for religionskritik, så vi kan se dem som de dimser uden åndelig værdi, de er, og rige mennesker som de mennesker, der med Jakobsbrevets ord skal visne midt i deres foretagsomhed (Jak 1,9-11). En sund skepsis over for pengenes magt betyder, at vi ikke lader menneskers økonomiske formåen afgøre, hvordan vi behandler dem (Jak 2,2-9).

Vi må hellere vanære Mammons lov end Guds lov, skrev Origenes. Med "Mammons lov" kan i det hele taget forstås

den økonomiske rationalitet, som er forbundet med menneskers forsøg på at sikre sig selv materielt, de "bekymringer", som vi ikke må gøre os ifølge Jesus i bjergprædikenen. Det kan lyde lidt fladt at oversætte saligprisninger med "heldige er de fattige" og "heldige er de, der sulter", som man nogle gør, men det er rammende, for det understreger, at lykke og det gode liv ikke er noget, vi kan bemestre, men noget, vi får på trods. Vi er ikke vores egen lykkes smed, og det ved netop de ulykkelige, som kan se frem til Guds rige. Påstanden om, at vi får alt af nåde, ramler ind i alle forestillinger om, at det gode liv er noget, vi skal frembringe ved egen kraft. Evangeliet frisætter os fra CV-kulturens kompetencejagt og krav om branding og selviscenesættelse, når vi lærer, at vores værdi ikke afhænger af fortjeneste, mens af Guds kærlighed. Evangeliet punkterer alle de begreber om effektivitet, produktivitet og fortjeneste, der knytter sig til Mammons lov.

Buddet om at holde hviledagen hellig sætter en grænse for den fremmedgørelse og tingsliggørelse af vores relationer til naturen og hinanden, der følger af synden – men hviledagen peger også frem mod den endelige frihed fra al fremmedgørelse, som findes i gudsriget. At faste og at holde hviledagen hellig betyder i den moderne konkurrence- og forbrugskultur at finde alternativer til pengenes, teknikkens, kapitalismens og forbrugets logikker (Bruegemann). At holde hviledagen hellig handler ikke først og fremmest om individets privat-religiøse fromhed, men om at sætte grænser for økonomiens krav for derved at gøre det muligt at forholde sig til andre mennesker uafhængigt af de magtstrukturer, som skabes af økonomisk og teknisk rationalitet. I lyset af evangeliet om gudsriget omskabes arbejde fra at være et resultat af syndefaldet til at være en aktiv deltagelse i genoprettelsen af skaberværket. Som tjeneste for

gudsriget bliver arbejde en måde at overvinde fremmedgørelse mellem mennesker gensidigt og naturen. Med sin død og opstandelse har Jesus givet liv og værdighed til de mennesker, der intet liv og ingen værdighed har ifølge vores målestokke, herunder de økonomiske. I modsætning til teknikken og økonomien, der gør alt til midler, viser gudsriget sig i det, der har værdi i sig selv. Når gudsriget er til stede gennem Helligånden, møder vi en virkelighed, der ikke kun har værdi som middel til noget andet. At Guds rige er anarki betyder, at der i gudsriget ikke findes en opdeling af verden i mål og midler, men at mål og midler er ét.

Ejendom er tyveri!

Et klart alternativ til moderne økonomiske begreber kan findes i traditionen fra oldtidens kristne tænkere. Gregor af Nyssa forklarede i forbindelse med sin kritik af slaveri, at menneskeheden er skabt til i fællesskab at besidde naturen. Fordi hvert menneske er skabt til at herske over hele jorden, kan ingen gøre sig til herre over andre. Det enkelte menneskes ret til selvbestemmelse er med andre ord funderet i et begreb om kollektiv ejendomsret. Der er altså langt til liberalismens dyrkelse af privat ejendomsret som det fundamentale. I klassisk, kristen teologi er verden skabt som et godt, harmonisk hele, mens det onde er at betragte som ”privation”, altså afskæring af delene fra helheden – groft sagt ”privatisering”. Vi er vant til en tankegang, hvor ejendom i princippet er privat og først bliver offentligt, når staten kræver borgernes ejendom via fx skat og afgifter. Men det omvendte er egentlig tilfældet – naturen og samfundets goder er fælles ejendom, først i kraft af magtudøvelse sættes der grænser for fællesejet. Privat ejendom er derfor ikke det,

man normalt vil kalde en "negativ" rettighed, altså en rettighed, der skal beskyttes mod magtudøvelse, men en "positiv" rettighed, der kun eksisterer i kraft af magtudøvelse.

Johannes Krysostomos slog fast, at "tyveri er, når man ikke deler sine ejendele."[64] Citatet minder om den franske proto-anarkist Pierre-Joseph Proudhons berømte slogan, "ejendom er tyveri". Krysostomos forklarede, at jo mere han tænkte over ordene "mit" og "dit", jo mere virkede de til bare at være ord, og han konkluderede, at alle mennesker har en fælles brugsret til de ting, vi kalder "mit" og "dit". De rige besidder det, der egentlig tilhører de fattige, også selvom de har tilegnet sig deres rigdomme på lovlig vis. Pointen var, at vi ingen privat ejendomsret har, men kun ret til at bruge det, vi har behov for, da alle mennesker er skabt lige, og med fælles ejendomsret over naturen. Overhovedet at hævde at have ejendomsret over noget er en form for tyveri, fordi man derved indirekte fratager andre deres ret til at bruge tingene. En tilsvarende tanke findes således hos Basileos af Cæsarea, der i en prædiken stillede det retoriske spørgsmål: "Når nogen stjæler noget, kalder vi dem en tyv. Burde vi ikke sige det samme om dem, som kunne klæde de nøgne, men ikke gør det?" Basileos er sidenhen blevet kendt for at slå fast i sin prædiken, at de penge, som du gemmer væk, egentlig tilhører de fattige.[65]

Mennesket er skabt med fælles ejerskab over naturen og jorden – der var, med bondepræsten John Balls middelalderrim, ingen "gentlemen", altså adelige, i paradiset: "When Adam delved and Eve span, who was then the gentleman?"

---

64 Johannes Krysostomos i Charles Avila, *Ownership: Early Christian Teachings* (1983), s. 82-85.
65 Basileos var i det fjerde århundrede biskop i Cæsarea i Kappadokien og Gregor af Nyssas bror. Basileos af Cæsarea, *Homilia in illud*,7.

Kun på grund af menneskers synd og ondskab, findes der nu privat ejendom og økonomisk ulighed.

Da Gerrard Winstanley og "the Diggers" i 1649 gav sig til i fællesskab at grave og plante grøntsager på St. George's Hill i Surrey, var det ud fra en tilsvarende opfattelse af privat ejendom som i strid med den principielle lighed, der gælder mellem mennesker. Da Gud skabte jorden, blev der ikke sagt noget om, at én del af menneskeheden skulle besidde jorden og herske over andre, men det var selvbedrag, der fik mennesker til at tro, at de havde ret til at herske, forklarede Winstanley. Den politiske magt og de gældende ejendomsforhold var ifølge Winstanley baseret på en oprindelig, illegitim voldshandling, hvor mennesker delte jorden op i ejendom. Da alle ejendomsforhold historisk går tilbage til en illegitim voldshandling, er det udtryk for illegitim magtudøvelse at fratage andre muligheden for at få del i naturens og samfundets fælles goder. Den tanke står klart i modsætning til gængse moderne begreber om ejendomsret. Liberale forestillinger om ejendomsret bygger på en idé om, at vi hver især har retten til resultatet af vores arbejde – eller måske bare til det, vi ærligt og redeligt har købt for vores "egne" penge. I klassisk liberalisme blev det til en idé om frit marked og kapitalisme, mens det i marxismen blev til en kritik af, at kapitalister tjener penge på at udbytte arbejderklassen. Men i den teologiske tradition er tanken altså, at mennesket er givet fælles brugsret over hele skaberværket uafhængigt af deres arbejde og indsats.

Forbuddet i De ti bud mod at begære din næstes hus og ejendom skal fra det perspektiv næppe læses som en principiel stadfæstelse af ejendomsretten som et absolut princip. Tværtimod er det en påmindelse om, at vi ingen ret har til ejendom, som vi ikke har brug for. Guds lov handler ikke om abstrakte menneskerettigheder, men er til for at sætte

grænser for menneskets selvhævdelse. Kravet om absolut ejendomsret som en menneskeret er derimod ofte et udtryk for menneskelig egoisme. Forbuddet mod at begære andres ejendom er til for at sætte en grænse for menneskers selvhævdelse, ikke for at understøtte den. Selve idéen om privat ejendomsret var ifølge tidlige teologer som Krysostomos og Basileos en illusion. Vi har kun "ret" til at bruge det, vi har behov for. Jesus' opfordring til at give til alle, der beder, handler derfor ikke bare om at lave lidt velgørenhed, hvor vi storsindet deler ud af det, vi dog mener retmæssigt tilhører os, men om at gøre det klart, at hele ejendomsbegrebet er illegitimt, når det gøres til en abstrakt, absolut idé. Det betyder et afkald på den absolutte ret til ejendom.

Radikaliteten i den oldkirkelige kritik af ejendom og rigdom ligger altså ikke i en løftet pegefinger om at lægge lidt til side til velgørenhed. Uanset hvor meget man giver til gode formål, er der stadig et ulige magtforhold mellem den, der giver, og den, der modtager. Det egentligt radikale og sandt solidariske er derfor helt at ophæve forestillingen om, at kun jeg har ret til min ejendom, så det i stedet står klart, at vi er i samme båd: Møder jeg en tigger på gaden, skal jeg ikke give ham penge, fordi jeg af egen "godhed" beslutter at overdrage noget af min ejendom til den mindrebemidlede, men fordi jeg erkender, at de penge jeg har i lommen, i lige så høj grad er tiggerens ejendom. Eller med Ambrosius: "Når du giver af dine ejendele til den fattige, er det ikke en 'gave' du giver. Du giver ham det, der tilhører ham." På et evangelisk grundlag må enhver kamp for social retfærdighed være et spørgsmål om solidaritet frem for distanceret velgørenhed og altruisme, som vi kan give os i lag med for at få det godt med os selv – i de tilfælde gør vi de fattige til midler for vores egen moralske selvtilfredsstillelse, hvorved velgørenhed bliver en form for magtudøvelse. Kun ved soli-

darisk at gå ind i et reelt fællesskab med dem, der mangler, kan magtforholdet udlignes mellem dem, der har, og dem, der ikke har.

"Giv til alle, der beder jer", siger Jesus (Luk 6,30). Radikaliteten er ikke til at tage fejl af, selvom Augustin tænksomt tilføjede "men ikke nødvendigvis alt, hvad de beder om". Vi skal ikke give, fordi andre har ret til noget, og heller ikke fordi vi skal opfylde et bestemt retfærdighedsideal. At vi skal deles om verdens goder, er ikke en moralsk norm eller et ideal. Det er tværtimod det logiske resultat af, at vores moralske forestillinger om ejendomsret viser sig at være ugyldige i lyset af evangeliet om gudsrigets frihed og fællesskab. Origenes slog fast, at der "ingen grænser er sat for, hvor meget vi skal hjælpe vores medmennesker", men at vi tværtimod er skabt til at give alle mennesker den samme hjælp.[66] Deri ligger igen ikke så meget et moralsk bud, som en ophævelse af forsøget på med moralske begreber at drage grænser og formulere absolutte principper for hvem, hvornår og under hvilke betingelser nogen har ret til vores hjælp. Guds gave findes kun som gave, så længe den gives videre, uden at vi forsøger at bemægtige os den (Marion).

Det er nok i kærlighedsbuddets universalitet og den principielle kritik af ejendom, at væsentlige grunde skal findes til den traditionelle kirkelige skepsis mod rentetagning. Renter er at udnytte andre menneskers økonomiske ulykke og svaghed og i virkeligheden blot et andet ord for røveri, skrev Gregor af Nyssa.[67] En væsentlig forudsætning for den moderne økonomi er et mere tolerant syn på lån og renter. Men selvom det måske er mindre synligt i dag, tjener pengeindustrien kassen på menneskers gældsættelse. Vi forgælder os for at opnå samme levestandard som de andre – for

66 Origenes, *Contra Celsum* VIII,50.
67 Gregor af Nyssa, *Politisk syge* (2017), s. 53ff.

overhovedet at kunne leve et liv på det moderne samfunds betingelser – men bliver derfor også nødt til at gøre alt det, der skal til for at betale vores gæld. Samfundet er i høj grad indrettet sådan, at det naturlige er at tage store lån, som vi betaler af på hele vores arbejdsliv. Gældens magt former på mange punkter vores liv, samfund, politik og arbejde.

Penge er aldrig kun et betalings- og byttemiddel, men også et magtmiddel. Der er en magtrelation mellem den, der giver, og den, der modtager. Vi går ved låntagning ind på Mammons præmisser og mister derved vores frihed.[68] Det kan virke hysterisk, når kirkelige bevægelser igennem tiden har krævet gældsfrihed af deres medlemmer, men der ligger deri den indsigt, at hellighed også betyder frihed fra økonomiske magter og myndigheder. Friheden fra økonomiske magtrelationer kan vel at mærke ikke gøres til et spørgsmål om moralsk renhed og strenghed, men springer positivt af evangeliet om Guds rige. Evangeliet gør det klart, at der for alle parter i ulige økonomiske magtforhold er en forligelse og forsoning mulig, der indebærer en opløsning af de magtforhold, der kendetegner økonomiske relationer. Guds rige er til stede midt iblandt os, når pengenes magt ikke får lov at sætte skel mellem mennesker.

En anden verden er mulig!

Kristus kom for at befri dem, der hele livet havde været holdt nede i fangenskab af frygt for døden (Heb 2,15). Frygten for døden har mange udtryk. William Stringfellow pegede således på, at dødens magt viser sig i den mangfoldig-

68 Muligheden for kviklån går især ud over de dårligst stillede, der i mange tilfælde fanges i gældsfælder ("har du en dårlig dag? Så tag et kviklån!" står der i reklamer i de københavnske busser i skrivende stund).

hed af afguder, vi dyrker for at sikre os mod døden.[69] Når vi dyrker penge og politisk magt, er det i bund og grund døden, vi dyrker. Opstandelsen fra de døde betyder omvendt en omstyrtning af dødens magt. Det bibelske vidnesbyrd om opstandelse fra de døde er derfor også et vidnesbyrd om modstand mod politisk og økonomisk *status quo*, skrev Stringfellow. Når evangeliet forkynder, at døden er besejret, sættes vi fri til at tænke radikalt nyt, fordi vi ikke længere behøver at frygte for vores liv og sikkerhed.

Benjamin Franklins skamridte motto om, at den, der foretrækker sikkerhed frem for frihed, hverken fortjener sikkerhed eller frihed, lyder måske godt, men frihed og sikkerhed kan næppe skilles ad. Forudsætningen for frihed er netop sikkerhed – ikke i en vulgær pekuniær forstand, men i den forstand, at mennesker kun er frie, hvor der virkelig er håb for fremtiden, og hvor det ikke er kampen for selvopretholdelse, der danner horisont. Frygt er slangen i paradiset, som vil have os til at spise af træet med kundskab om godt og ondt – en kredsende bekymring for egen selvopretholdelse, der ophæver menneskelivets spontanitet, med åndelig død til følge. Eller med andre ord: Fordi vi frygter for vores sikkerhed, forsøger vi at benægte, at vi ingen kontrol har over virkeligheden. I stedet hævder vi, at det er os, der styrer fremtiden, at vi kan bestemme over virkeligheden ved hjælp af politiske og økonomiske redskaber. Men netop derved ophører vi med at forholde os realistisk til virkeligheden i dens komplekse mangfoldighed, ofte med tragiske konsekvenser til følge.[70]

Politik er det muliges kunst, siger vi, men oftere handler det om påstået nødvendighed. Politiske tiltag forsvares med, at det er nødvendigt at gøre sådan-og-sådan. Det er det, vi

69 William Stringfellow, *Instead of Death* (1963).
70 Formuleringen er lånt fra Troels Chr. Jakobsen ("fattigrøven").

kalder ”nødvendighedens politik”. De fleste samfund har anset netop det politiske system, man levede under, for nødvendigt. Vi kan sjældent forestille os, at tingene kan være anderledes. Også revolutioner forsvares ofte med henvisning til nødvendighed. Men påstanden om nødvendighed tager friheden fra os. Når vi underkaster os nødvendigheden, har vi underlagt os magterne og myndighederne – når vi dyrker vores afguder og sætter vores lid til politiske tiltag af den ene eller anden art, er det i bund og grund, fordi vi lader os overbevise om, at tingene nødvendigvis må være sådan, som de nu engang er. Mange politiske problemer fremstår som uløselige dilemmaer. Kun evangeliet kan befri os fra den ideologiske optik, der vil anskue virkeligheden ud fra nødvendige, binære politiske modsætningsforhold.

En af Jacques Elluls væsentlige pointer var netop, at når vi gør brug af vold eller politisk magt, indfanges vi af et system af nødvendigheder, som tager vores frihed fra os. Vi må afvise, at voldelig modstand mod autoriteter nytter noget, fordi vold i sig selv er udtryk for en autoritær tankegang, som altid er underlagt magtens nødvendighedslogik. Vold er ”nødvendigt” for at opretholde orden i samfundet – eller for at omstyrte det – men netop derfor kan det give god mening for kristne at holde sig fra vold, for derved at vidne om gudsrigets frihed. Jesus synes ikke at have bekymret sig om, hvad der var politisk ”nødvendigt” i gængs forstand. Hans afkald på magt forekom hans disciple at være nytteløs, men det viste sig at være den måde, hvorpå Guds rige blev virkelighed. Hvis vi bruger den politiske magt – eller hvis vi i stedet bruger vold mod den politiske magt – har vi allerede givet køb på den frihed, som vi hævder at forsvare. Det nytter ikke noget at bruge staten til at afskaffe staten, for så snart man har fået del i magten, bliver man fanget ind i magtens nødvendighed. Det mest radikale er

ikke at bruge vold mod det politiske system, men at finde alternativer til enhver form for magt.

Det handler ikke om at flytte fokus fra det politiske til det private. Det handler ikke om at afpolitisere tilværelsen, for kun ved at ændre politiske forhold er det muligt at skabe tilbundsgående forandringer. Men vidnesbyrdet om gudsriget kan ikke oversættes til et politisk program. Tværtimod står gudsriget i modsætning til alle politiske programmer. Vi kan ikke selv indføre gudsriget på jorden, men evangeliet om gudsriget kan inspirere til kritik af den uretfærdighed, ufrihed og ulighed, som vi konkret bevidner. Evangeliet er med andre ord et frihedsbudskab om, at det umulige er blevet muligt: Det er umuligt for mennesker at træde ind i gudsriget, men muligt for Gud (Matt 19,26). Evangeliet om gudsriget ramler ind i alle vores forestillinger om "nødvendighedens politik", muligt og umuligt. Evangeliet betyder, at "en anden verden er mulig", for at sige det med et af ungdomsoprørets slogans – ikke muligt for os, men muligt for Gud. Den optimisme, der beror på en tiltro til menneskets muligheder for at magte sin virkelighed, må erstattes af et håb, der peger udover det for mennesket mulige, på det, som er muligt for Gud.[71] Fordi der med gudsriget er håb om en radikalt anden virkelighed, kan vi forholde os frit til menneskelige idealer, som altid kun afspejler vores begrænsede forestillingsevner. Når vi kan se uden de ideologiske filtre, der strukturer vores opfattelse af virkeligheden, kan vi forholde os realistisk til virkeligheden, som den er.

71 Jacques Ellul udtrykte det sådan, at først når optimismen hører op, bliver der plads til håb. Det er "håb mod 'håb'" (*espoir* vs. *espérance*), med en parafrase af Paulus (Rom 4,18). Hvor optimismen aldrig kan bevæge sig ud over menneskets egen horisont, går evangeliets håb ud over alt, der er rationelt og rimeligt. Håb kan aldrig sættes i system, det nedbryder tværtimod systemer, og kan tage form af protest, som da Job nægtede at acceptere den uretfærdighed, han led under.

Evangeliet inspirerer til stadighed mennesker til at gøre en indsats også der, hvor det virker mest umuligt – uden i desperation at ty til magt og vold. Det giver nyt mod til at tænke kreativt. Fordi evangeliet giver nyt håb, er det muligt at tænke ud over nødvendighedens politik. Afgudernes falske sikkerhed – lov og orden, velstand, velfærd, sundhed, penge, magt – er erstattet af en virkelig sikkerhed og frihed i Kristus. Selvopretholdelse er ikke længere horisonten for vores liv. Vi er hverken bundet til økonomiens krav, til bekymringen for fædrelandets eller klodens fremtid, uanset dommedagsprofeters overbevisende skræmmemidler. Selv hvis enden synes nær, er kristendommens påstand, at det er den altså ikke, før Kristus har tilintetgjort enhver magt og myndighed. Når det er horisonten, er der også et alternativ til "nødvendighedens politik".

"Vær realistisk, forlang det umulige!", lyder et andet velkendt slogan. Det kan udtrykke en naiv utopisme, men fra et teologisk perspektiv giver det god mening – det umulige er netop Guds gerning, som evangeliet vidner om. At bede "komme dit rige" er at forlange det umulige. Evangeliet handler om det gudsrige, der er umuligt for os, men muligt for Gud. Guds rige sprænger vores rationelle kategorier og begreber om muligt, umuligt og hvad der er nødvendigt, det splitter vores sociale, kulturelle og politiske orden ad – men kun for at samle den op og genoprette den igen, befriet for vold og magt. Det betyder så også, at gudsriget ikke bare fejer alt menneskeligt af banen. Den menneskelige civilisation er som helhed et oprør mod Gud, men i sin forsonende kærlighed indoptager Gud alt menneskeligt, herunder civilisationen, i sit nye skaberværk. Verdenshistorien kulminerer ikke i en tilbagevenden til en før-civilisatorisk uskyldstilstand i paradisets have, men i Det ny Jerusalem, som i sig indbefatter alt, der er gået forud (Ellul). I det lys må evange-

liet i praksis også betyde at værne om det gamle, det historiske, det overleverede, alt det, der skal genoprettes – og en tilsvarende skepsis mod enhver innovationsiver, som vil omkalfatre alting i effektivitetens og fremskridtets navn.

Kristendom er noget ganske andet end en verdensfjern negativisme, som intet vil vide af den konkrete virkelighed vi befinder os i. Evangeliet er ikke endnu et politisk ideal, men tager udgangspunkt i de givne omstændigheder og forandrer dem indefra. Når Paulus fx opfordrer slaver til ikke at gøre oprør, lader han nok de ydre strukturer stå, men ved at opfordre en slaveejer til at behandle sin slave "ikke længere som en slave, men som mere end en slave: en kær broder" (Filemon 15-16), gives de ydre strukturer et helt nyt indhold. Hierarkierne opløses indefra, så at sige. Evangeliet hverken bekræfter eller nedbryder i første omgang de magtforhold, der måtte findes mellem mennesker. Men strukturer gøres efterhånden flydende, så de i sidste ende giver plads for den frihed og kærlighed, som er evangeliets indhold. Guds rige er skjult, men som gæren i en dej gennemsyrer det efterhånden hele samfund og kulturer. Kristendom er derfor spændt ud mellem "allerede" og "endnu ikke", denne verden og gudsriget. Strategien må i praksis være at tage afsæt i de givne normer, former, traditioner, strukturer, men – med evangeliet om et grænseoverskridende fællesskab i Kristus – at forandre dem indefra. Vi skal forholde os realistisk til de vilkår, der findes i verden – men midt under de vilkår skal vi lade evangeliet transformere vores relationer. Hvis vi tror, at vi selv kan gøre det umulige ved at omkalfatre alle sociale strukturer, har vi overgivet os til en naiv idealisme, der kun kan skuffe. Holder vi omvendt krampagtigt fast i den verden, vi kender, er vi blevet reaktionære.

Guds historie med menneskeheden har en retning. At tænke teologisk om gudsriget indebærer derfor at tage men-

neskehedens samlede historie alvorligt. Evangeliet om gudsriget, der gør alting nyt, må ikke forveksles med et nihilistisk ønske om at kaste alt historisk og overleveret på møddingen. Det handler ikke om naivt at ville opløse enhver orden. Guds rige er ikke kaos og uorden, men velordnet anarki. Det kaos og uorden, der opstår, hvor lovløsheden hersker, er altid kun et skridt på vejen til nye former for magt og uretfærdighed. En realistisk magtkritik må også vende sig kritisk mod revolutionære forsøg på med vold og magt at ødelægge og afskaffe det gamle. Når Jesus ”gør alting nyt” (Åb 21,5) betyder det, at skaberværket genoprettes i sin helhed, ikke at det skrottes på historiens mødding. Den ny himmel og jord er en verden befriet fra magternes og myndighedernes systemer af vold og uretfærdighed. Den gamle verden, som skal forgå, er ikke skaberværket, civilisationen eller kulturen i sig selv, men de strukturer og kulturer af vold og magt, som erstattes af gudsriget. Guds rige er virkelighed her og nu, når vi får lov at erfare nye muligheder, selvom alt tilsyneladende bliver ved det gamle.

Håb for alle

Kristne anarkister deler i mange tilfælde – ud over deres kritik af magt og ejendom – en tro på, at Gud i sidste ende vil frelse hvert eneste menneske uden undtagelse. Hvor andre kristne ofte har haft en forestilling om, at kun få heldige får del i Guds rige, forholder det sig for mange kristne anarkister anderledes. De er altså det, vi kalder frelsesuniversalister. Kristendom handler ikke om himmel og helvede, men om, at Jesus med sin død og opstandelse har sat os fri af dødens magt – og det betyder, at vi er fri fra at bekymre os for, hvad der sker, når vi dør, så vi i stedet kan engagere os

radikalt her og nu. Vi skal ikke gå og bekymre os for, om vi hver især er blandt Guds udvalgte, for det kristne håb er ikke bare individuelt, men sprænger alle grænser. Ligesom alle dør med Adam, skal også alle gøres levende med Kristus, forklarer Paulus i sit Første brev til Korintherne. Men hver til sin tid. Først Kristus som "førstegrøden", dernæst dem, som tilhører ham, og når han til sidst "har tilintetgjort al magt og myndighed", skal også resten vækkes til live – ikke for at dømmes til straf uden ende, men for at Gud kan være "alt i alle" (1 Kor 15,21-28). Helheden frelses gennem delen – alle, der tilhører den uretfærdige menneskehed i "Adam", sættes fri gennem Jesus, der repræsenterer hele menneskeheden, retfærdiggjort af korset.

At Gud bliver "alt i alle", når Jesus har tilintetgjort al magt og myndighed, betyder simpelthen, at alle til sidst har del i Guds rige, forklarede Gregor af Nyssa i en afhandling om den centrale passage i Paulus' brev. Her og nu er det kun troende, der har del i gudsriget, men i sidste ende falder intet udenfor. Når Jesus strengt slår fast over for de jødiske skriftkloge, at "toldere og skøger skal gå ind i Guds rige før jer", er det ikke fordi, farisæerne aldrig skal få del i Guds rige, men fordi de, der intet har gjort for at fortjene frelsen, har førsteprioritet. Paulus forklarer, at hedningerne skal "gå fuldtalligt ind", før hele Israel også skal blive frelst (Rom 11,25). Når jøderne står til at miste deres råderet over Guds rige, er det kun, for at gudsriget ved at blive udbredt til hele verden i sidste ende skal inkludere alle mennesker uden undtagelse – også det jødiske folk. Sådan bliver det klart, at frelsen altid er af nåde, gratis og aldrig afhængig af menneskers præstationer. Alle mennesker er i samme båd, bundet sammen i ulydighed med det ene formål, at Gud kan vise barmhjertighed mod alle (Rom 11,32). Der kan i lyset af korset ikke være nogen forskelle: Alle er uretfærdige syndere,

men alle gøres ufortjent retfærdige (Rom 3,24). Korsets teologi er den sande kristne universalisme (Moltmann).

Mange af de skarpeste teologiske magtkritikere har med Paulus understreget frelsens universalitet, heriblandt Gregor af Nyssa, Gerrard Winstanley, Christoph Blumhardt og Jacques Ellul. Omvendt har netop de teologer, der gennem tiden har forsvaret autoritære magtformer og voldsanvendelse, ofte ment, at Gud kun frelser nogle få udvalgte. Det bør da heller ikke overraske, at troen på en gud, der påstås at være kærlig, men alligevel straffer afvigere med evig pine, stemmer godt overens med et autoritært syn på menneske og samfund i det hele taget. Autoritære former for kirkelighed og religiøs magtudøvelse fungerer ofte ved manipulation og trusler om den grufulde skæbne, der efter døden venter dem, der ikke tilpasser sig de moralske autoriteters linje. Fra Tertullian (160-220 e.Kr.), Augustin (354-430 e.Kr.) og frem findes der især i den latinske kristendom en morbid tradition for at se opdelingen i frelste og fortabte som en logisk eller ligefrem æstetisk nødvendighed: En af himlens glæder skulle således bestå i at betragte de ugudeliges pine. Det forklarede man med, at Gud har skabt de fleste mennesker alene med henblik på fortabelse – ofte ud fra en forestilling om, at Gud har brug for at bevise sin hellighed og strenge retfærdighed ved at straffe nogen.[72]

Kritikere af den temmelig uevangeliske dyrkelse af straf og pine som et mål i sig selv har af gode grunde indvendt, at evangeliet jo er, at Gud selv i Jesus tager straffen for menneskers synd på sig, så vi kan gå fri. På korset går Guds kærlighed og strenghed op i en højere enhed. Guds hellighed og

72 At det især var i den latinske sammenhæng, at den slags barbariske opfattelser gjorde indtog, er blevet forklaret med, at kristenforfølgelserne var værst her. Det var svært at følge Jesu bøn om tilgivelse for dem, der forfulgte de kristne, når man så de grufuldheder, kirken blev udsat for.

retfærdighed står ikke i modsætning til hans kærlighed, for i Kristus viser de sig at være to sider af samme sag. Alle mennesker har del i hans opstandelse, fordi alle har del i hans død. Kristne frelsesuniversalister peger som regel på, at Gud ønsker at frelse alle mennesker (1 Tim 2,4), og at vi derfor har lov at håbe, at alle mennesker i sidste ende vil vælge at tage imod Guds nåde ("hypotetisk universalisme"). Nogle går mere radikalt til værks og gør det klart, at Kristus allerede har forligt hele verden med Gud, da han døde og opstod for os (2 Kor 5,14-17). Guds nåde er aldeles ubetinget, hvis den overhovedet skal være nåde. Det er Jesus' død på korset og hans efterfølgende opstandelse, der retfærdiggør og giver liv til mennesker – alle mennesker (Rom 5,18-19). De, der tror nu, adskiller sig fra andre alene ved i troen at forudgribe den fremtidige frelse, som gælder alle.[73] I sidste ende skal alle bøje knæ for Jesus og bekende ham som herre (Fil 2,10). Sådan kan det forstås, at Gud er alle menneskers frelse, dog først og fremmest dem, der tror (1 Tim 4,10).

Man kunne selvfølgelig hævde, at koblingen af frelsesuniversalisme og radikal magtkritik beror på en slags vattet humanisme – og i så fald ville man følge Augustin, der mente, at det skyldtes blødsødenhed, at mange kristne på hans tid troede på alles frelse. Det kan der måske være noget om. Paulus formaner os til ikke at blive hårdhjertede, så blødsødenhed er langt at foretrække frem for hårdhjertethed. Men lige så ofte synes koblingen af frelsesuniversalisme og kristen anarkisme simpelthen at skyldes troen på, at Jesus virkelig er indsat ved sin Faders højre hånd som

73 Se fx James Relly, *Epistles, or the Great Salvation Contemplated* (1776). "The spiritual worshipper meddles not with politics, he delights not in war, his Master's kingdom is not of this world: whatever nation his country may be at war with, it is impossible for him to fast and pray for the destruction of either: but that they should live in peace, concord, and, as brethren, together in unity, is the appetite of his soul."

hele universets konge, at gudsriget sprænger alle rammer, og at der derfor også er håb for alle. Gud har i Kristus forligt alt med sig selv (Kol 1,20). At der stadig findes mennesker, magter og myndigheder, der modsætter sig Guds rige og hersker med vold og magt, skyldes ikke, at Jesus' sejr kun er delvis. Der er ingen sfære, der falder uden for Jesus' herredømme, for det herredømme – som i virkeligheden slet intet herredømme er, men fraværet af enhver form for herredømme – er ikke begrænset til en særlig "åndelig" eller "religiøs" del af vores liv. Der er derfor heller intet menneske, der falder uden for Jesus' magt. At kristne er "frelst" betyder alene, at de i modsætning til andre ved, at dødens magt er besejret, og derfor her og nu er sat fri fra den frygt for døden, som holder mennesker i slaveri (Heb 2,14). Kristne er derfor også fri fra i bekymring at binde sig til og tjene denne verdens magter og myndigheder.

Langt fra alle, der tror at Gud vil frelse ethvert menneske, identificerer sig som fx kristne anarkister, men det lader til, at det omvendte er tilfældet – altså at de fleste kristne anarkister mener, at Gud både kan og vil frelse alle. Sammenhængen mellem magtkritik og troen på Guds radikale nåde er næppe tilfældig. Kritik af magt er først for alvor mulig, når vi fjerner truslerne om evig straf mod dem, der ikke formår at underkaste sig autoriteternes moralske normer. Jesus er død for alle mennesker, og derfor er der ingen, der falder uden for Guds kærlighed. Vi kan derfor ikke legitimere politiske systemer, religion og kulturer, der baserer sig på principielle skel mellem mennesker. Budskabet om, at Guds kærlighed gælder alle mennesker uden grænser, er blevet forstået sådan, at vi derfor også er nødt til at respektere ethvert menneskes ret til selvbestemmelse, og at det betyder, at vi ingen ret har til at udøve magt og autoritet over andre.

For Gregor af Nyssa hang troen på alles frelse sammen med et menneskesyn, hvor hvert enkelt menneske tilhører en fælles menneskelighed. Gud frelser hele menneskeheden, ikke bare enkeltindivider. Af samme grund har vi ingen ret til at sætte skel mellem mennesker. Heller ikke for Gerrard Winstanley var frelse og fortabelse to absolutte kategorier, der omhandler menneskets endeligt efter døden. Vi lever her og nu i en kollektiv tilstand af fortabelse på grund af de skel, vi har sat mellem hinanden, med magt og privat ejendom, men den tilstand ophæver Jesus, når han skaber grobund for et nyt fællesskab uden magt. Gud er i færd med at transformere hele den virkelighed, vi kender. Jesus' sejr over synden og dødens magt betyder en genoprettelse af skaberværket og mennesket som skabt i Guds billede.

Det er ikke svært at se, hvordan utopiske politiske ideologier har lånt fra en kristen eskatologi af denne slags. Kommunismens og anarkismens håb om et klasseløst samfund kan netop ses som en sekulær udgave af det kristne håb om "altings genoprettelse", som især Origenes er kendt for. Også i et bibelsk perspektiv sker genoprettelsen ved, at hele verdenshistorien kulminerer i en nyskabelse af den menneskelige civilisation – ikke i kommunismens klasseløse samfund, men i Det ny Jerusalem. Forskellen er naturligvis, at kommunismen med sin tro på menneskets iboende evner til med vold og magt at skabe paradis på jord, nødvendigvis måtte skuffe, mens evangeliet handler om den mulighed, der er Guds alene. For moderne kristne anarkister som Jacques Ellul stod det klart, at vores forsøg på at skelne mellem frelste og fortabte, inde og ude, dem og os, er et oprør mod Gud, fordi vi i forsøget på at sætte skel mellem mennesker gør os selv til guder. Evangeliet gør det klart, at ingen af de systemer, vi skaber for at frelse os selv, kan redde os i sidste ende. Men det gælder også de skel mellem mennesker, som sættes

af politisk magt – inklusive dem, der hævdes at være nødvendige for at overvinde vold og magt. Alt er overdraget Jesus (Joh 3,35), som i kraft af sin død og opstandelse samler alt i sig selv (Ef 1,10). Netop derfor må det kristne eskatologiske håb være altomfattende, og netop derfor giver det kristne håb os mulighed for at forholde os kritisk til hvilke som helst menneskeskabte strukturer og institutioner (Moltmann). Kun fordi evangeliet forkynder et universelt håb for alle mennesker, kan vi anskue selv vores fjender som kommende venner i gudsriget. Hvad der end siges om straf og dom i bibelen, skal det forstås inden for den horisont, at Jesus er verdens frelser (1 Joh 4,14), og at død, straf og fortabelse derfor aldrig kan have det sidste ord.

Evangeliet om gudsriget, korset og opstandelsen, er Guds "men!" til enhver frygt for døden, som binder os til verdens magter og myndigheder. Spørgsmålet er så, hvad det betyder i praksis – for håbet om alles frelse må aldrig blive en sovepude eller en undskyldning for ligegyldighed. Netop fordi Gud har forligt hele verden med sig selv, har kristne en opgave, for i modsætning til andre ved de, at det er sådan. Opgaven består i at engagere sig i verden og gøre det klart for verden, at dens fyrste er dømt (Joh 16,11) – og at det er godt nyt. Guds rige er ved at bryde igennem. At det tager sin tid, er en anden sag. Gud er tålmodig, for han ønsker ikke, at nogen skal fortabes (2 Pet 3,9). Kampen mod magter og myndigheder pågår i tiden, hvor der er relativ frelse og fortabelse, dom og nåde, men enden kommer først, når Kristus har tilintetgjort al magt og myndighed og Gud bliver alt i alle.[74]

74 De bibelske tids- og evighedsbegreber er mere komplekse, end vi måske forventer. Det græske ord *aionios,* der ofte oversættes "evig", betyder ikke evig i forstanden "uden ophør" (*aïdios*), men angår "det æoniske", der har med nogets tid eller tidsalder (æon) at gøre, samt det, der har evighedskvalitet ved at være helt uden for tiden. Der tales i Ny Testamente

om flere ”evigheder”, altså tidsaldre (æoner), også kommende. Enden kommer når ”evighederne” er færdige. Det har betydning for, hvordan vi forstår begreber om frelse og fortabelse, dom og nåde. Guds domme er altid midlertidige, de har til formål at tugte mennesker og omvende mennesker, med altings genoprettelse som det endelige mål. Se fx David Bentley Hart, *The New Testament* (2018).

III. Kirken og dens opgave

> ”It seems to me, and I am personally convinced, that the Church must never speak from a position of strength … It ought not to be one of the forces influencing this or that state. The Church ought to be, if you will, just as powerless as God himself, which does not coerce but which calls and unveils the beauty and the truth of things without imposing them. As soon as the Church begins to exercise power, it loses its most profound characteristic which is divine love.”
>
> – Metropolit Anthony Bloom

At Jesus’ rige er af en anden verden betyder ikke, at denne verdens politiske magt udspiller sig i et neutralt rum. Guds rige er ikke af denne verden, men netop derfor står det i modsætning til denne verdens systemer af magt, som alle i bund og grund er illegitime i lyset af gudsriget. Guds løsning på menneskers forsøg på at herske over hinanden er, at han selv lader sig underkaste voldelige menneskers magt, for netop derved at opsluge, overvinde og tilintetgøre den. I Jesus realiseres Guds rige, som med Helligåndens gerning bliver virkelighed, omend usynligt, skjult iblandt os. Det er den historie, den kristne kirke bygger på.

Evangeliet er godt nyt, men det gør det også klart, at den orden vi kender, netop ikke er Guds rige. Guds rige ophæver ikke det gode skaberværk, men sætter det fri af uretfærdige menneskeskabte magtrelationer. Vi kan ikke selv indføre gudsriget på jorden, men vi kan vidne om det ved at kriti-

sere den uretfærdighed vi ser omkring os. Det er kirkens opgave at vidne om Guds rige ved at forkynde evangeliet ind i den verden, den er en del af. Kirken skal være til stede i verden som ”lys”, ”salt” og ”gær”.

Det er i dag oplagt for kirken at finde alternativer til den måde, som den traditionelt har indrettet sig på i samfund, hvor kirken var tættere knyttet til magthaverne. Mange peger på, at kirken i Vesten står i en ny situation, som minder om tiden før kristendommen blev statsreligion efter kejser Konstantin. Kirken bør, siger man, vende tilbage til den selvforståelse, som kendetegnede før-konstantinsk kristendom – en selvforståelse, hvor kristne ofte opfattede sig som ambassadører for et gudsrige, radikalt forskelligt fra samfundet. I et pluralistisk samfund, hvor en lang række partikulære identiteter kæmper om opmærksomhed, er det afgørende, at kirken besinder sig på sine særpræg, dens budskab, historie, tradition, liturgi, organisation og måde at gøre tingene på i det hele taget. Det handler ikke nødvendigvis om, hvorvidt kirken skal vægte sin identitet mod ”kulturen”, men om at finde ud af hvad det vil sige at vidne om gudsriget – midt imens man lever i verden på verdens vilkår.

Kristendom handler om at orientere sig i forhold til det gudsrige, som er endemålet, endnu skjult, men dog til stede i blandt os. Gudsrigets fremtid kaster et nyt lys over vores kendte virkelighed, som i sin helhed bliver problematiseret af evangeliet. Jesus afviser at efterstræbe politisk magt, men samtidig ramler hans forkyndelse af Guds rige frontalt ind i den måde, som tingene fungerer på i verden. Spørgsmålet er nu, hvad det betyder for vores forståelse af kirken – det kristne fællesskab som vidnesbyrd om gudsriget. Hvis ”Guds rige er anarki”, hvad er så kirken, det kristne fællesskab?

Guds udkaldte

Det kan næppe overraske, at kristne med anarkistiske tendenser typisk ikke har fundet sig godt tilpas i alt for snævre, institutionelle rammer. Tænk på Ammon Hennacy, der med sin ”One-Man Revolution” stod for en slags kristen anarkisme formet af amerikansk hyper-individualisme, hvor anarkisme betød den enkeltes ikke-voldelige modstand mod alle former for autoriteter i staten såvel som i kirken. Der er en individuel frihed i evangeliet. Men derved er det hele langt fra sagt. Kristne har i lyset af gudsriget en fælles identitet som Guds folk. Det er, med Gregory Boyd, netop som gudsrigets folk, at kristne er kaldet til at være ”anarkister”.[75] Det er i kirken, at gudsrigets radikale alternativer til vold og magt, bør komme klarest til udtryk.

Ordet ”kirke” betyder – ifølge én etymologi – det, der tilhører Herren (*kyrios*). Ofte bruges ordet synonymt med ordet ”menighed”, *ekklesia,* som ordret betyder ”kaldet ud” eller ”udkaldt”. Som mange andre begreber i Ny Testamente er der ikke tale om et oprindeligt teologisk begreb, men om et ord hentet fra en verdslig, politisk sammenhæng: Med *ekklesia* blev i antikken forstået de offentlige forsamlinger af borgere, der tog sig af politiske beslutninger. Kirken, forstået som den kristne menighed, *ekklesia,* er tilsvarende kaldet gennem evangeliet til at være Guds forsamling af dem, der har borgerskab i Guds rige. For så vidt er også det kristne menighedsbegreb politisk ladet. Ligesom denne verden har sine politiske forsamlinger, har også gudsriget sine forsamlinger. Kirken er imidlertid ikke et politisk parti blandt andre, for der er ikke tale om at gøre denne verdens

75 Gregory Boyd, ”The Bible, Government and Christian Anarchy” på www.reknew.org.

forsamlinger mere gudelige eller kristelige, men om at Gud selv har kaldet, udvalgt og etableret sin helt egen, unikke forsamling. I denne forsamling er det Gud selv, der taler. Den kristne menighed er ikke forsamlet for selv at snakke, men for at lytte til evangeliet om gudsriget.

Kirken er ikke en institution, men findes overalt, hvor mennesker er forsamlet i Jesus' navn (Matt 18,20). Kirken er konkrete mennesker, som mødes et bestemt sted, og kirken er derfor også noget konkret. Den kristne menighed er den konkrete forsamling af mennesker kaldet til at høre Guds ord. Derfor kan vi, som i Ny Testamente, også tale om flere menigheder eller kirkesamfund. At tale om "kirken" som en åndelig enhed, er kun muligt med henvisning til kirkens ophavsmand og egentlige subjekt, Kristus selv, ikke med henvisning til kirken, som den er i sig selv, hvor mangfoldigheden råder. Men af samme grund kan vi heller ikke primært tale om kirken som en institution eller et hierarki. Kirken er ikke i første omgang subjekt, men genstand for evangeliets tale. Hvis kirken har noget at sige andre, er det kun, fordi den har hørt noget, som den skal bringe videre.

"Jeg beder for dem; ikke for verden beder jeg, men for dem, du har givet mig, for de er dine", siger Jesus i sin bøn for sine disciple i Johannes-evangeliet (Joh 17,9). Tanken om kristne som Guds kaldede og udvalgte er klar. Jesus' disciple har ikke selv valgt Jesus, men er givet ham af Gud. Og det er altså sine disciple Jesus beder for, ikke verden. Det ligger altså i den kaldelse, som er indbygget i det kristne menighedsbegreb, at det er en kaldelse og udvælgelse af bestemte individer ud af en helhed – ikke på grund af disses overlegne menneskelige og moralske egenskaber, men alene fordi Gud har besluttet at vælge dem – også på trods af synd, fejl og mangler. Kirkens særlige status som kaldet og udvalgt skyldes imidlertid ikke, at kristne er udvalgt på be-

kostning af de andre, men at kirken har en særlig opgave, et arbejde at gøre *for* de andre. Af ordene i Jesus' bøn for sine disciple – "ikke for verden beder jeg" – kunne man ellers hurtigt udlede, at Jesus kun interesserer sig for sine udvalgte disciple, men ikke for den øvrige verden. Jesus tilføjer dog noget vigtigt: "Ligesom du har udsendt mig til verden, har jeg også udsendt dem til verden" (Joh 17,18). Jesus beder altså ikke kun for sine disciples skyld, men også for resten af verden. Flere teologer har peget på, at når Gud kun kalder få og udvælger nogle frem for andre, handler det om, at Gud altid frelser gennem relationer. Det gør han, fordi han er kærlighed. Gud udvælger nogle, hvis opgave det er at danne et fællesskab, kirken, som kan være Guds redskab til at nå resten (Newbigin). Kirken er Guds folk, der som sådan bygger videre på det løfte, der blev givet til Abraham om, at igennem ham skulle alle jordens folkeslag velsignes.

Fortegnet for kirkens vidnesbyrd om gudsriget er dens deltagelse i "missio Dei", Guds sendelse af sig selv i Kristus til verden med "altings genoprettelse" som formål. Kirken har ikke i sig selv en "mission", men deltager i Guds mission for at frelse verden gennem Kristus og tilstedeværelsen i Helligånden (Moltmann). Kirken er udvalgt som den "første høst" (Åb 14,4-5), gennem hvilken Gud frelser resten. Deri ligger kirkens særlige opgave og ansvar. Kristne udgør et "præsteskab", et "helligt folk", som skal forkynde evangeliet om gudsriget (1 Pet 2,9). Kristne er udvalgt af Gud, ikke for deres egen skyld, men for hele verdens skyld: "At være kirke, er altid at være kirke for andre" (Bonhoeffer). Gud frelser altid helheden gennem delen – principielt frelser Gud hele verden gennem Jesus, men historisk også gennem kirkens arbejde i verden.

Når Jesus i sin bjergprædiken siger om sine disciple, at de er "verdens lys" og "jordens salt", er det tydeligt, at kir-

ken ikke er udvalgt for sin egen skyld, men for verden. Salt og lys har ingen værdi i sig selv – lys kan kun ses, når det oplyser noget, mens salt bruges til at konservere og give smag. Kristne er til stede i den menneskelige civilisation som ånden i en åndløs verden, for at parafrasere *Brevet til Diognetus,* hvor kristnes relation til samfundet beskrives parallelt med sjælen som det livgivende element i kroppen. Kirken er ikke sat i verden for sin egen skyld, men for verdens skyld.

"Jeg har givet dem dit ord", siger Jesus om sine disciple. Og selvom "verden har hadet dem", er Jesus' disciple udsendt til verden, for at verden skal tro i kraft af deres ord (Joh 17,20). Kirkens opgave er at aflægge vidnesbyrd om Guds rige. Religion er derfor aldrig bare en "privatsag". Leslie Newbigin siger det meget klart, når han slår fast, at kirken aldrig må affinde sig med at være en forening som alene beskæftiger sig med indre, private anliggender, men at den nødvendigvis må udfordre alle magter, ideologier, myter, antagelser og verdensbilleder, der ikke anerkender Jesus som herre.[76] Det er ord, der kan tolkes i teokratisk retning, men her er det afgørende, at gudsriget netop ikke er den slags rige, som regeres med magt og vold over mennesker, men et rige, hvor Jesus tjener mennesker. Når kirken forsøger at legemliggøre Guds herredømme i jordiske magtstrukturer, ophører den med at være tegn på gudsriget, skriver Newbigin også. Hvor der findes ufrihed og autoritære magtstrukturer, skal kirken med evangeliet pege på Jesus som herre, uden selv at blive ny autoritet. At kunne se den sandhed, der knytter sig til gudsriget, er nemlig de magtesløses, ikke de magtfuldes, privilegium.

---

76 Lesslie Newbigin, *The Church in a Pluralist Society* (2014).

Forligelsens tjeneste

En grundlæggende magtkritisk holdning i lyset af gudsriget må ikke forveksles med den paranoide krænkelsessyge, der ser illegitim magtudøvelse overalt. En evangelisk magtkritik må have kærligheden som fortegn ved at vidne om den forsoning og frihed, der findes i gudsriget – snarere end først negativt at ville nedbryde alle eksisterende magtstrukturer. At vidne om gudsriget må betyde at sætte noget reelt og positivt i stedet for de magtstrukturer, som man ønsker at nedbryde. Kirkens opgave er med andre ord at forkynde evangelium snarere end "lov" – heller ikke en lov, der som en anarkistisk anti-lov, har til formål at nedbryde al lov og orden. Gudsrigets anarki er ikke kaos og uorden, men forligelse og forsoning, frihed og kærlighed, som gør magtanvendelse overflødig, hvor det vinder frem.

Kirken er betroet med "forligelsens tjeneste", som Paulus formulerer det (2 Kor 5,18). Overalt er det kristnes opgave at pege på, at gudsriget muliggør forsoning, fred og forligelse, hvor det ellers synes umuligt. Det er den "nye skabning i Kristus", der muliggør forligelsens tjeneste. Med sin opstandelse har Jesus skabt en ny virkelighed hinsides menneskelige muligheder. Hvor vi ofte vil give den ene af to stridende parter ret, peger evangeliet på, at der på den anden side af ethvert binært modsætningspar altid gives en tredje mulighed – gudsrigets mulighed. Evangeliet angår det gudsrige, som ikke kan identificeres med noget menneskeligt herredømme – evangeliet bryder ethvert menneskeligt herredømme, men for at skabe forsoning frem for fjendskab.[77]

Frelse betyder bibelsk at blive helbredt og sat fri. At blive "frelst" betyder at blive frisat fra de magter og myndigheder,

77 David Alan Black, *Christian Archy* (2009).

der styrer og regerer mennesker og samfund. At blive frelst er at blive myndig til at leve et liv i frihed og ligeværdigt, forsonet fællesskab. Det giver derfor ingen mening at spørge, om man kan frelses "uden gerninger". Det er Jesus, der frelser, uden at vi skal gøre os fortjente til det, men frelse betyder netop at blive sat fri til at leve i overensstemmelse med gudsrigets frihed og kærlighed. Vi er forligt med Gud, skriver Paulus, men skal netop derfor lade os forlige med Gud (2 Kor 5,20) – og dermed også hinanden. Forligelsens tjeneste, som kirken er betroet med, betyder at opfordre mennesker til at se hinanden ud fra den nye skabning i Kristus, som overskrider alle skel og grænser. Kirken er derfor også mere end blot en institution til det enkelte menneskes private frelse, men den må også konkret i sin praksis vidne om den forsoning, der hører til forligelsens tjeneste.

At kirken er et forsonet fællesskab betyder ikke, at det kun er muligt at være kristen i fællesskab med andre, som det nogle gange hævdes, for så meget ansvar kan menneskelige fællesskaber ikke bære, heller ikke kirkens. Men det betyder dog så meget, at kristendom i praksis er uforenelig med uforsonlighed, had, splittelse og uretfærdighed. Igen er det ikke, fordi mennesker kan fortjene sig frelsen ved at gøre det rigtige, men fordi frelse simpelthen er indbegrebet af den forligelse, forsoning, genoprettelse og frisættelse, der kendetegner gudsriget.

Forligelsens tjeneste handler for kirken i praksis om forsoning mellem mennesker – at bidrage til magtfrie rum med plads til ligeværd, frihed og fællesskab. Evangeliet indeholder imidlertid ikke en fiks og færdig opskrift på, hvordan kirken skal agere i verden, hvilke projekter den skal engagere sig i. Dens vidnesbyrd angår altid den forligelse, som findes på tværs af alle menneskelige umuligheder, men som er mulig for Gud. Det er vigtigt at besinde sig på, for hand-

lingsorienteret kristendom kan ofte ende i moralsk idealisme: Kristendommen gøres til en god ”idé”, Guds ”drøm” for verden, et projekt som skal realiseres. Gud gøres i værste fald til en velmenende, men noget naiv, dagdrømmertype, der har brug for vores hjælp for at nå sine mål. Men evangeliet er netop godt nyt om, at Gud med Jesus' død og opstandelse til dels allerede *har* nået sit mål, Guds rige. Guds rige er en virkelighed, der gælder trods alle idealer, ikke et ideal, der skal realiseres. Derfor kan det paradoksalt nok netop være, når kirken ikke febrilsk engagerer sig i alverdens former for aktivisme, at den bedst kan vidne om det gudsrige, der allerede er en realitet iblandt os. Will D. Campbell forklarede det sådan, at det bedste kirken kan gøre for at fremme forsoning i verden på en måde, er at gøre ”ingenting” – i stedet for at dyrke idealer og visioner, der altid kræver en grad af partidannelse og magtudøvelse for at blive gennemført, skal vi leve som den forsonede skabning vi allerede er: ”Do? Nothing. Be? What you are—reconciled, to God and man.”[78] Ved at vente, stoppe op og stå fast, kan kirken minde mennesker om, at den afgørende forligelse og forsoning allerede er en realitet i korset og opstandelsen. Kirkens revolutionære budskab – ordet om forligelsen – handler paradoksalt nok om at besinde sig på virkeligheden.

Kirken er derfor kun en politisk aktør blandt andre i den forstand, at den kan påpege det forlorne i politiske ideologier og projekter, der ikke vil anerkende, at gudsriget allerede er en realitet midt iblandt os. Evangeliet gør det klart for alle denne verdens politiske, moralske og religiøse magter og projektmagere, at Gud allerede har gjort det afgørende. Alle menneskelige forsøg på selv at realisere paradis på jord er derfor udtryk for vantro. Kampen mod ”magter

78 Will D. Campbell, *Crashing the Idols* (2010).

og myndigheder" (Ef 6) er en del af forligelsens tjeneste, for kampen består i at afsløre de magtinteresser, som ikke vil vide af, at verden allerede er forligt med Gud. Kun så længe vi kan bildes ind, at gudsriget endnu ikke er en realitet, formår magter og myndigheder at udøve deres ideologiske herredømme over mennesker.

Stanley Hauerwas har sagt det sådan, at kirkens opgave ikke først og fremmest er at gøre verden mere retfærdig, men at gøre verden til den verden, den nu engang er.[79] Verden kan nemlig først være sig selv i kraft af den fortælling, som gives af den historie, som kirken fortæller om verden med evangeliet. Det er nødvendigt at fortælle verden, at den allerede er forligt med Gud. Verden vil nemlig ikke være sig selv. Eller med andre ord: Det politiske menneske, den gamle uretfærdige menneskehed er "af" verden, men lever ikke "i" verden, forligt med Gud, som den virkelig er, men i en selvskabt drømmeverden af politisk og religiøs ideologi, som vil forandre verden med vold og magt. Kirken er ikke "af" denne verden, men kan netop derfor være i verden, som den er i lyset af evangeliet, forligt og forsonet med Gud.

Kirkens holdning er, som Kjell Kyrø-Rasmussen formulerede det, kærlighedens kritiske holdning til en hvilken som helst politisk holdning.[80] Evangeliet er, at Guds rige er nær, at der er fred og forsoning. Forligelsens tjeneste består for kirken i at fortælle det budskab videre, som i sig selv er rent positivt, men som dog uundgåeligt ramler ind i alle de ideologier, der hævder, at gudsriget ikke allerede er en realitet: pengenes, teknokraternes, reklamernes og religiøse fantasters løgnagtige påstande om, at mennesket skal gøre sig fortjent til frelse, lykke, det gode liv. Det er de "fæstnings-

79 Stanley Hauerwas, *Hannah's Child* (2010).
80 Kjell Kyrø-Rasmussen, "Menighedens politiske og sociale ansvar" i *Vækst og åbenhed: Baptistsamfundets synode 1976* (1976), s. 89.

værker" og "tankebygninger", som trodsigt rejser sig mod kundskaben om Gud", men som kristne med Paulus' ord arbejder på at nedbryde (2 Kor 10,3-5). Kirken skal forkynde evangeliet, som på én gang er Guds dom og nåde over hele verden. Når kirken forkynder evangeliet, forkynder den Guds dom over al menneskelig selvhævdelse, sin egen inklusive, men også at Gud har forligt hele verden med sig selv, og at forligelse mellem mennesker derfor ikke bare er mulig, men påkrævet.

Kristnes kamp mod tankebygninger er en kamp mod ideologi, religion, uforligelighed og uforsonlighed – en kamp, som virker ved at kalde til realisme, nøgternhed og saglighed i kraft af evangeliet. At forkynde evangeliet om gudsriget som en dom over verden er implicit at bedrive religions- og ideologikritik, fordi evangeliet ramler i alle politiske og religiøse magters krav på absolut gyldighed og lydighed. At bekæmpe den ånd, der driver mennesker, er ikke det samme som at bekæmpe mennesker. Men omvendt kommer vi ikke uden om, at menneskers ideologiske og religiøse tankebygninger ikke uden videre kan skilles fra de personer, der bærer dem. Der findes ikke ideologier og religioner, abstrakt set, kun ideologiske og religiøse mennesker med ideologiske og religiøse idéer som en del af deres identitet. Netop derfor handler kampen mod tankebygninger om menneskers befrielse fra de ideologier – og de bagvedliggende magter og myndigheder – der skaber skel og spiller mennesker ud mod hinanden. Det handler om med evangeliet at bibringe mennesker en identitet, som ikke er knyttet til magt, myndighed og herredømme.

Evangeliet om Guds rige er med andre ord radikalt identitetspolitisk, fordi det alene gør menneskers forhold til hinanden til et spørgsmål om deres identitet i den nye skabning i Kristus. Ved at høre evangeliet om Guds dom og nåde kal-

des vi til at kaste de principper og idealer, som vi dømmer og fordømmer hinanden med, fra os, så vi hver især i afmagt kan stå tilbage som de dømte, men tilgivne syndere, vi er. Når vi lægger de ideologiske konstruktioner fra os, hvormed vi forsøger at beherske os selv, virkeligheden og hinanden – når magt derved erstattes af kærlighed – ser vi glimtvis tegn på det gudsrige, der er frihed fra magt og herredømme, det gudsrige, der er anarki.

Evangeliet om forligelsen skal forkyndes i ord, men også i handling, i kirkens daglige liv og i dens diakonale arbejde i verden. Kun ved selv at være et sted for fred, forsoning og forligelse – kun ved at være et konkret alternativ til magt, myndighed og herredømme – kan kirken være det vidnesbyrd om Guds rige, som den er kaldet til at være. Netop fordi kirkens tjeneste er forligelsens tjeneste, er det så ærgerligt, og egentlig også besynderligt, at kirken allerede siden sin spæde start har været plaget af uenigheder og splittelser. Paulus er opmærksom på det, og forklarer lidt kryptisk, måske ironisk(?), at fraktioner og klikedannelser i menigheden i det mindste gør det tydeligt, hvem der er til at stole på (1 Kor 11,19), men opfordrer straks efter til at tage sig af dem i menigheden, der holdes udenfor. At det i dag kommer til splittelser i kirkesamfundene, hænger ofte sammen med, at kirkerne har indrettet sig i store organisationer, som skal have en bestemt opfattelse af tingene, snarere end en flad struktur af uafhængige menigheder med plads til forskelligheder.[81] Splittelse kan kun undgås, og sand forligelse

81 I skrivende stund er det synet på seksuelle minoriteter og vielse af homoseksuelle, der splitter en lang række kirkesamfund – det på trods af, at Jesus kun sagde lidt om seksualmoral, men meget om penge og grådighed, som imidlertid sjældent fører til splittelser i kirken. Måske det er nemmere at have skrappe holdninger til moralske spørgsmål, som ikke berører én selv, men kun en minoritet? Tænk hvis vi skulle fordømme fx pengebegær og uforsonlighed, så ville vi for alvor få travlt – med os selv.

opnås, hvis de stridende parter anerkender modpartens synspunkter som legitime. Når uenighed gøres til et spørgsmål om for eller imod, må forligelse bestå i at finde et fælles punkt hinsides modsætninger, der enten er både-og eller hverken-eller.

Kirkens grundlov

Det er for tiden udbredt i kirkelige kredse at tale om ledelse og lederskab, som man gør det i fx erhvervslivet.[82] Men så snart man indfører ledelsesstrukturer som i erhvervslivet og det politiske liv, risikerer man at segmentere kirken i "ledere" og "ikke-ledere". Kirkens liv underlægges et paradigme hentet fra de magter og myndigheder, den ellers skulle være et alternativ til. Måske det skyldes en udvikling, hvor vi har svært ved at forstå vores opgave som et kald til at virke indenfor givne rammer. I et sekulariseret samfund opfatter kirken sig i stigende grad som på missionsmarken, som sendt til mennesker, der ingen videre begreber har om kirke og kristendom. Det giver god mening, men opgaven bliver så at gennemtænke, hvad det vil sige at være sendt til verden som kristen menighed med "forligelsens tjeneste" snarere end fx at være en virksomhed, der skal sælge et produkt eller opnå bestemte målbare resultater.

Fordi kristendom ikke handler om idealer, men om gudsrigets virkelighed, handler kirkens opgave ikke om at realisere bestemt målsætninger, som er forskellige fra den selv.

82 Søger man på "church leadership" på Google dukker der et utal af sider op om lederudvikling, konferencer og principper, der lover at skabe gode og effektive kirkeledere. Fx kan nævnes den aktuelle tale om empati som ledelsesprincip. Medfølelse instrumentaliseres i en teknisk-rationel kalkule, men forvanskes givetvis, når det strategisk vil bemægtige sig virkeligheden for at opnå resultater.

Når Jesus sender sine disciple ud for at gøre alle folkeslag til hans disciple, er det fordi det ligger i selve kirkens væsen at række ud til mennesker, som Gud har gjort det. Kirkens opgave er at være, det den er – et vidnesbyrd om gudsriget, et tegn på dets fred og forligelse. Men derfor er det heller ikke ligegyldigt, hvordan kirken indretter sig og bærer sig ad i sit indre liv. Kirken skal i sin form og organisation afspejle det evangelium, den er sat i verden for at forkynde.

Stuart Murray har peget på det centrale i Jesus' formaninger til sine disciple om altid at håndtere konflikter på tomandshånd om muligt, før flere og sidst resten af menigheden inddrages (Matt 18,15-17).[83] Der er et nedefra-og-opperspektiv i den tankegang, et nærhedsprincip, som betyder, at vi altid starter i det små, før vi forsøger at løse problemer og udfordringer med generelle tiltag ovenfra-og-ned. Det hænger sammen med en principiel forståelse af, at kærlighed udfoldes i magtfrihed snarere end magt – en forståelse som også sætter sig spor i synet på kirken. Det kristne fællesskab fremstår i Ny Testamente i det hele taget som et konkret fællesskab af ligeværdige uden nogen form for autoritær ledelse: "Den, der vil være leder, skal være tjener for de andre", siger Jesus til sine disciple (Matt 20,28). Pointen synes at være den enkle, at der ikke kan være tale om hierarkier disciplene imellem. Ligesom Jesus ikke kom for at herske, men for at tjene, skal også hans disciple tjene hinanden i stedet for at herske og regere over hinanden.

Med udgangspunkt i Jesus' ord om at tjene frem for at herske, slog den dansk-tyske baptistpioner Julius Købner (1806-1884) i kampen for den "frie urkristendom" således fast, at "herskab, magt og tvang" er i modstrid med kristendommens væsen. Jesus' ord om at tjene, beskrev Købner

83 Se Stuart Murray, *The Naked Anabaptist: The Bare Essentials of a Radical Faith* (2010).

som "kirkens grundlov" ("Grundgesetz der Gemeinde Christi"), et princip, der udelukker enhver sympati for absolutisme og aristokratiske principper i både kirken og samfundet. Præsten er ikke menighedens fælles sjæl, men menigheden består af levende sten – frie individer med eget hjerte, sjæl, vilje og indsigt.[84]

At Jesus' disciple står lige synes også at være tanken hos Paulus, når han gør det klart, at ingen har ret til at dømme om andres religiøse praksisser. Det kristne fællesskab er med andre ord kendetegnet ved individuel samvittighedsfrihed: "Den tro, du har, skal være en sag mellem Gud og dig", skriver Paulus (Rom 14,22). Det betyder ikke, at kristendom er individualisme: "I er alle brødre", siger Jesus til sine disciple (Matt 23,8). Det kirkelige fællesskab er forudsætningen for den enkelte kristnes frihed. Kirken er med andre ord et broderskab og af den grund kendetegnet ved lighed og dermed frihed. Det skal næppe (kun) forstås som et spørgsmål om varme følelser mellem kristne. Pointen udfoldes af Jesus klart polemisk i modsætning til de religiøse autoriteter, der ville stille sig selv imellem folket og Gud: "I må ikke kalde nogen på jorden jeres fader", siger Jesus (Matt 23,9). Deri ligger næppe et forbud mod den nøgterne konstatering, at man naturligvis har en biologisk familie, men der ligger et opgør med den religiøse faderrolle, som kendetegner mange former for hierarkisk religion. Pointen er, at Jesus' disciple står lige over for Gud, og at de derfor også skal anerkende hinandens ligeværd. Det er med andre ord et evangelisk imperativ ikke at gøre forskel på folk i menigheden,

84 Julius Köbner, *Manifest des Freien Urchristenthums an das deutsche Volk* (1848). Johannes Nørgaard, baptistpræst, beskrev tilsvarende baptisters syn på kirken med noget, der måske kan kaldes en kirkelig anarkisme: "Forskellen paa en Baptistmenighed og de fleste andre kristne Menigheder er den, at man i selve Baptistmenighedens Struktur bevidst har tilsigtet at fjerne enhver Myndighed for at give Plads for Kristus alene."

for ”gør I forskel på folk, begår I synd”, skriver Jakob i sit brev (Jak 2,9).

Her har vi for så vidt et kirkesyn, der svarer til Niels Kjærs definition af ”anarki i betydningen fravær af ledelse”. Anarkisme kan som politisk og filosofisk idé forstås som afvisningen af enhver form for repræsentation – altså det, at noget (fx en leder, en præst, en regent eller sågar folkevalgte politikere) kan sættes imellem mennesker, sådan at vores forhold til hinanden formidles af højere instanser udenfor os selv. Repræsentation er abstraktion – modsætningen til det konkrete, direkte forhold mellem mennesker. Repræsentation opstår, når vi overlader det til andre at tage beslutninger på vores vegne, når vi derved giver afkald på vores myndighed og accepterer en hierarkisk ledelse. En sådan ledelse kan nok være funderet i de ledtes accept, men aldrig i deres direkte engagement, som den erstatter. Når Jesus kritiserer de religiøse autoriteter, er det netop på grund af den repræsentation, som de hævder at udgøre, med det resultat, at de ”lukker Himmeriget for mennesker” (Matt 23,13). Evangeliet forkynder, at alle repræsentanter mellem Gud og mennesker er fejet bort. Jesus forbyder ligefrem sine disciple at lade sig kalde ”rabbi” (mester) og ”lærer” (Matt 23,8-10). Kun Jesus er rabbi og lærer. Principielt kan der derfor ikke være tale om rangordninger menighedens medlemmer imellem. Følgelig må vi afvise enhver form for hierarkisk-autoritær ledelse i kirken, hvis vi vil være konsekvente.

Man kan selvfølgelig undre sig over, hvordan det hænger sammen, at fx Paulus taler om ledere og undervisere i menigheden (Gal 6,6), når Jesus gør det så klart for hans disciple, at de hverken må kalde sig lærer eller rabbi. Måske det kan forklares sådan, at der i praksis naturligvis vil være nogle, der underviser andre i kraft af deres viden, mens nogle har rolle som ledere i kraft af deres talent, men at

disse roller dog aldrig er noget, man kan gøre sig til af, noget, der kan give en forrang over andre. De kirkelige embeder er til for at tage hånd om fællesskabet – de handler ikke om ”ledelse”, men om tjeneste, ikke om at gå foran, men om at danne bagtrop for at få alle med. Nogle få steder i Ny Testamente tales der godt nok om kirkens præster som ”hyrder” eller ”pastorer”. Men det må ud fra Jesus' ord til Peter om at fodre hans flok (Joh 21,17) forstås som en åndelig tjeneste snarere end ledelse, ”sjælesorg” snarere end det at vise vej og udstikke en fælles retning for kirken. Kirkens hyrder har rigtignok fået en særlig opgave som tilsynsmænd eller ”biskopper” (ApG 20,28). Men det handler ikke om at overvåge menighederne for at sikre deres konformitet, men om at være årvågen og opmærksom på hver enkelts velfærd.

Alle opfordringer i Ny Testamente til at adlyde menighedens ledere (fx Heb 13,17) skal ses på den baggrund, at kirkens ”ledere” i virkeligheden er dens tjenere og derfor ingen absolut autoritet besidder. Kristeligt set handler autoritet om at vise hen til Guds rige ved selv at være ydmyg. Den sociale kontrol, der kendetegner mange sekteriske religiøse miljøer, er udelukket for den kirke, der vil vidne om gudsrigets magtfrie rum ved at værne om den enkeltes myndighed og samvittighedsfrihed.[85]

85 De tilfælde af magtmisbrug, der med jævne mellemrum afsløres især i frikirkelige miljøer af pentekostalt tilsnit, hænger ofte sammen med en bestemt opfattelse af ledelsens autoritet – i mange tilfælde baseres kirkesynet på en tanke om præsten som udrustet med særlige profetiske evner, en ”gudsmand”, der derfor må adlydes. Der er altså tale om teologiske og ikke bare fx sociologiske problemstillinger.

Konsensusdemokrati eller anti-autoritær realisme?

Risikoen er selvfølgelig altid, at talen om tros- og samvittighedsfrihed kan misforstås og føre til individualisme og fordummende anti-intellektualisme, hvor enhver er "salig i sin tro", eller hvor vi hver især selv "ved bedst" – med det resultat at fællesskabet fragmenteres og til sidst splintres og opløses. En fragmenterende tro på at alle har ret, stemmer godt overens med den købmandsagtige værdirelativisme, der findes i samfund præget af liberal kapitalisme. Her er der frit slag på alle hylder i det religiøse supermarked, og ingen har ret til at bestemme, hvad vi skal investere i. Anderledes forholder det sig i kirken. Den ligeværdighed, der bør kendetegne det kristne fællesskab kommer ikke af en påstand om, at alle har lige meget ret, men af at ingen i grunden har "ret", for kun Gud har ret.

Det er evangeliet om Guds nådefulde dom over vores rethaveriskhed, der sætter rammerne for det kirkelige fællesskab, såvel som grænserne for hvor meget magt vi kan udøve over hinanden i dette fællesskab. Ægte kirkeligt fællesskab forudsætter gensidig anerkendelse trods forskelle, i erkendelsen af vores egen fejlbarlighed. Fællesskab på trods er muligt, fordi kirken har sit fundament i gudsriget hinsides modsætninger og ikke sig selv og sine strukturer. Vi kan anerkende forskelle i teologi og praksis, netop fordi det ikke er vores meninger, der er afgørende i sidste ende. Fordi evangeliet er forudsætningen for fællesskab i mangfoldighed, må der dog forudsættes et minimum af enighed – en fælles tro på, at Gud i Jesus har gjort gudsriget nærværende for mennesker. Det er bekendelsen af Jesus som herre, der gør, at vi trygt kan afstå fra selv at ville gøre os til herrer over hinanden.

Kirken bør, som Stuart Murray udtrykker det, stræbe efter at være et "multi-voiced" fællesskab, med plads til "flere stemmer", snarere end at være "mono-voiced". Når ingen kan herske over andre, må alle gives taleret og medbestemmelse. En form for konsensusdemokrati synes at være en nærliggende konsekvens af de anti-autoritære principper – også selvom det især i store menigheder kan forekomme urimeligt, at alle skal give deres tilsagn eller have mulighed for at nedlægge veto, hver gang der skal træffes en beslutning. Det er ikke en måde at drive bare en middelstor menighed på, kunne man indvende. Men det synes da heller ikke at have været tanken, at Jesus' disciple skulle indrette sig i kæmpemæssige, effektive organisationer, men tværtimod, at de altid skulle være en lille flok (Ellul).[86]

Problemet med konsensusdemokrati er oplagt den konservatisme, det medfører: Hvis alle har vetoret eller skal spørges, før vi laver forandringer, sker der aldrig noget nyt. Men det er måske også meget godt. Den kristne menighed er nemlig ikke en virksomhed, der skal innovere og opfinde nye produkter, men et fællesskab etableret på gudsrigets allerede eksisterende virkelighed. Derfor kan konsensusdemokrati heller ikke være et ideal eller en norm, som alle kirkesamfund absolut skal følge for at frembringe en virkelighed, der endnu ikke findes. Men når Jesus vender værdierne på hovedet, synes et anti-autoritært menighedssyn dog at være et naturligt resultat. Om værdierne faktisk er vendt på hovedet vil kunne spores i menighedens liv og organisation, herunder også i dens beslutningsprocesser.

Filosoffer som fx Jürgen Habermas har fra et sekulært perspektiv forsøgt at udforme principper for, hvordan konsensusdemokrati kan fungere i praksis. Principielt er tan-

86 Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity* (1986).

ken, at sociale normer kun er legitime, hvis de er et resultat af en fælles, rationel beslutningsproces, hvor alle berørte frit og ligeværdigt har kunnet sige deres mening.[87] Vi må med andre ord tage os tid til at tale sammen om, hvordan vi indretter os. Kun som produkt af en magtfri samtale, hvor alle berørte har lige ret til at tale med, kan en norm hævdes at være legitim for et fællesskab. Det kan lyde ideelt med den slags samtaledemokrati, men i praksis er det sværere end som så, for ikke alle er jo lige gode til at sige deres mening. Samtaledemokrati favoriserer en bestemt type mennesker, den ”snakkende klasse”. Men det kristne fællesskab bør også inkludere dem, der ikke altid er gode til at argumentere for deres sag. Spørgsmålet er ikke hvad vi kan ”snakke” os frem til, men hvad Gud siger os.

I Apostlenes Gerninger er der ikke meget, der tyder på, at de første kristne menigheder dyrkede samtaledemokrati eller en særlig udviklet afstemningskultur. I stedet for at stemme om tingene trak de lod (ApG 1,26). Lodtrækning kan være en måde at opnå konsensus uden nogen form for menneskelig magtudøvelse. Det afgørende er, at kirken så vidt muligt holdes fri af politiske spil, fnidder, magtkampe og partidannelser. Konsensusdemokrati kan trods den tilsyneladende åbne form føre til det stik modsatte – for hvis alle har vetoret, må man være påpasselig med hvem, der lukkes ind i menigheden. Omvendt kan en selvsupplerende ledelse nemmere se sig fri af demokratiske magtkampe. Demokratismens svøbe med dens evindelige afstemningskultur og dyrkelse af ”samtalen” som al handlens moder, er ikke at foretrække for det magtfrie rum, der paradoksalt nok kan etableres af en mere formel struktur. En grad af formel orden kan netop forhindre arbitrær magtudøvelse i menighe-

87 Jürgen Habermas, *Diskursetik. Notitser til et begrundelsesprogram* (1996).

den, hvor de stærkeste og mest ”karismatiske” ofte kan have held til at indføre en autoritær og manipulerende ledelsesform. Når menigheden beder om Helligåndens vejledning, må det være en bøn om, at miraklet indtræffer på trods af hierarkierne og konsensus opstår uden magt.

En sund realisme må følge af den kendsgerning, at kirken aldrig er mere end et tegn på gudsriget i verden, at kirken derfor også lever på verdens vilkår, selvom den midt i verden skal vidne om, at en anden verden er mulig. Det kan i det små lykkes at skabe kristne fællesskaber uden institutionelle rammer, men det er nok naivt at tro, at det kan lade sig gøre på et mere omfattende plan. Det ville da også netop være et udtryk for magtsyge, hvis vi tror, at vores anti-autoritære kirkeformer og idealer er noget, der skal påduttes andre. Kirken er et tegn på gudsriget, men kan aldrig svare helt til gudsriget. Kirken kan sjældent undvære præster, menighedstjenere og andre med særlige roller. Som konkrete mennesker i en verden, der endnu ikke er gudsriget, kan vi ikke undvære, endsige undgå organisation. Vi kan derfor ikke gøre en bestemt kirkeform – heller ikke en ”anarkistisk” – til et absolut princip.

Noget af det vi kan lære af en bevægelse som Catholic Worker er, at anarkistisk praksis i nogle tilfælde faktisk kan gå hånd i hånd med en hierarkisk, autoritær institution som den katolske kirke. Måske trives herredømmefri fællesskaber under nogle omstændigheder ligefrem bedre i organisationer, hvor afstanden til toppen er større. Noget tilsvarende kan måske siges om den danske folkekirke, der af staten er blevet påtvunget en rummelighed og lighed, som sjældent ses i andre kirkesamfund. Det er ikke i sig selv nok til at foretrække stats- og pavekirke frem for frikirkelighed, men det bør åbne for den økumeniske indsigt, at det ikke er strukturen i sig selv, der afgør, om vi kan tale om sand

”kirke”, der med sit liv og virke vidner om gudsriget. Den realisme, som følger af evangeliet, tillader magtkritik midt i institutionerne og hierarkierne. Vi vil altid selv være en del af de magthierarkier, som gudsriget undergraver. Også kirkesamfund med hierarkiske strukturer kan være ”sande” kirker. Var kirken perfekt ville den have nok i sig selv, og ikke have brug for Gud. Det nærmeste vi kommer den perfekte kirke, er et fællesskab, der realistisk og selvkritisk er opmærksom på sine fejl og mangler, og som netop derfor giver plads til frisind og frimodighed.

At vi ikke slipper for en grad af institution og lederskab, selvom Jesus forbyder sine disciple at herske over hinanden, stod efterhånden klart, som kirken i de første århundreder blev en stadig mere velorganiseret institution. Løsningen var for Origenes i det andet århundrede, at kristne i hvert fald aldrig skulle vælge sig ledere, der selv efterstræbte lederskab. Ledelse slipper vi ikke for, men vi vil kun ledes af dem, der er så ydmyge, at de skal tvinges til at være vores ledere, forklarede han. Morten af Tours, der gemte sig blandt gæssene for at slippe for at blive biskop, er et godt eksempel på en kirkeleder, der ikke ville lede – hvilket ifølge historien ikke skyldtes ugidelighed, men ydmyghed og en principiel modstand mod at udøve magt.[88]

88 Morten (Martin) af Tours (d. 397), som fejres Mortens aften, blev kristen mens han tjente i det romerske militær. Som følge af sin omvendelse blev han militærnægter: ”Jeg er Kristi soldat: det er ikke tilladt mig at kæmpe”. Måske Mortens aften burde anvendes til at fejre kirkens antiautoritære principper?

Staten og kirken

Der er god grund til at være påpasselig med at stykke en abstrakt etik sammen af de mange formaninger, som findes især i de nytestamentlige breve. Det gælder også hvad angår kristnes forhold til det øvrige samfund, magthaverne og (aktuelle) politiske spørgsmål. Udgangspunktet for kirkens forhold til verden er evangeliet om gudsriget, ikke forbud og påbud, som kan løftes ud af deres historiske sammenhæng og gøres til abstrakt moral.

Vi kommer dog ikke uden om, at især Paulus synes at fremlægge en klar opfattelse af statens voldsmonopol som villet direkte af Gud, når han slår fast, at "alle skal underordne sig under de myndigheder, som står over dem, for der findes ingen myndighed, som ikke er fra Gud, og de, som findes, er forordnet af Gud" (Rom 13,1). De ord skal afvejes mod fx Peters ord i Apostlenes Gerninger, når han slår fast, at "man bør adlyde Gud mere end mennesker" (ApG 5,29). Ikke desto mindre er det en klar opfattelse, som også findes i Første Petersbrev, at kristne skal anerkende myndighedernes legitime ret til at opretholde lov og orden (1 Pet 2,13).

Paulus' ord om myndighedernes gudgivne rolle skal dog næppe læses som en abstrakt, politisk filosofi, som man har gjort det fra middelalderen og over protestantismen. Her blev ordene om, at "magthaverne er indsat af Gud" til en lære om, hvordan Gud styrer og regerer verden gennem de siddende magthavere på en sådan måde, at kristne med vold kan og bør deltage aktivt i statens opretholdelse af lov og orden, hvis blot visse betingelser er opfyldt. Opfattelsen kan spores tilbage til Augustin (354-430), som i sin fortolkning af bjergprædikenen flyttede fokusset fra det ydre til det indre, ved at gøre fx Jesus' krav om at vende den anden kind til, hvis man blev slået, til et spørgsmål om at opdyrke en "in-

dre tilstand", frem for at handle på en bestemt måde i "det ydre".[89] I det indre skulle kristne efterligne og adlyde Jesus ved at have kærlighed til alle, men i det ydre skulle de tjene kejseren og hjælpe til at opretholde lov og orden, om nødvendigt med vold og magt.

I kirken blev et hierarki tilsvarende det verdslige i stigende grad en realitet, mens det ligeværdige forhold mellem kristne blev et rent "åndeligt" forhold eller et anliggende for særlige munkeordener, der valgte at tage Jesus på ordet. Skellet mellem det ydre og det indre videreførtes efter reformationen, fx i den lutherske toregimentelære om, hvordan Gud styrer verden gennem det verdslige og det åndelige regimente – staten og kirken. Hos Luther blev det ligefrem en pligt for kristne at tilegne sig og udøve magt, hvis det var nødvendigt, mens streng kirketugt i de protestantiske lande blev myndigheders opgave.[90] Det betød ikke, at samfundet skulle styres ud fra absolut religiøs lov, for det politiske handlede netop kun om at opretholde en relativ lov og orden her i tiden. Med udgangspunkt i den lutherske tradition fremhæves skellet mellem det religiøse og det politiske i den offentlige debat derfor i dag således ofte som kristendommens bidrag til et frit, sekulært samfund. I moderne kristendom anvendes Jesus' ord om at give kejseren hvad kejserens er, og Gud hvad Guds er, ofte som udtryk for en politisk filosofi, hvor vi skal skelne skarpt mellem religion og politik. Religion er en privatsag, siger man, og det religiøse og det politiske skal derfor holdes skarpt adskilt.

Når Jesus giver afkald på politisk magt betyder det rigtignok, at vi ikke kan basere en politisk orden på kristendom-

89 Augustin, *Contra Faustum* 22,76.
90 "Da sværdet og magten er en særlig gudstjeneste, sømmer det sig for de kristne at tilegne sig den frem for alle andre på jorden." Martin Luther, *Om den verdslige øvrighed.*

men. Men der er ikke dermed åbnet for et politisk "frirum", hvor teologien for kristne intet har at skulle have sagt. Stanley Hauerwas har peget på, at Romerbrevet kapitel 13 ikke kan læses uafhængigt af Romerbrevet kapitel 12. Læses begge passager ud i ét, bliver det klart, at Paulus' pointe handler specifikt om de kristnes forhold til de magthavere, der ofte forfølger dem. Kristne skal afholde sig fra selvtægt, for hævnen er Guds (Rom 12,19), og i stedet lade myndighederne tage sig af at opretholde lov og orden. Kristnes opgave er imidlertid en anden, nemlig at gengælde "ondt med godt" (Rom 12,21). For mange af de første kristne betød det en gennemgribende pacifisme. At myndighederne ikke bærer sværdet "for ingenting" bør læses sammen med Jesus' ord om, at den, der drager sværdet, skal dø ved sværdet (Matt 26,52). Myndighederne har sværdet for at kunne straffe andre, der svinger sværdet, men Jesus' disciple, skal holde sig fra begge dele. Staten, der har sværdet, skal vide, at også den skal dø ved sværdet – at ingen statsdannelse varer evigt. Staten er i bund og grund underlagt nødvendighedens politik, den bekæmper ondt med ondt, vold med vold. Vil den ikke det, må den selv gå under. Men netop derfor kan det heller ikke være en opgave for kirken at identificere sig med statens opretholdelse af lov og orden. Kirken er ikke givet "mandat" til at bidrage til opretholdelsen af samfundet, lov og orden. Forsøger kirken med magt at pådutte det øvrige samfund sine særlige kendetegn, ophører den straks med at være et vidnesbyrd om korsets afmagt.

Det afgørende er egentlig ikke det formelle forhold mellem kirke og stat – om de to er "adskilt" eller ej – men om kirken kan afstå fra at ville udøve politisk magt, for i stedet at vidne om gudsrigets anarki. Fordi retfærdighed i gudsriget, som Gregor af Nyssa forklarede det, er en person – Kristus selv – snarere end bestemte principper, kan den ret-

færdighed, som kirken arbejder for, ikke bestå i ”lov og orden”, men i et frirum fra al kun tilsyneladende ”orden”.

Mange bekymrer sig i dag over, at kirken er ved at miste magt og indflydelse i befolkningen – som om kirken ikke var den magtesløse, der kun er sat til at forkynde ordet om, at magtens er Guds (Sløk). Nogle kirkelige grupperinger taler om, at kristne bør efterstræbe magt og indflydelse i alle sfærer af samfundet, herunder staten, for at påvirke dets moralske værdier – men måske det er bedre at spørge, om der er steder, hvor kirken kan tjene mennesker?[91] Kirken skal netop ikke efterstræbe magt og indflydelse, men pege på alternativer til magt i det hele taget. Én ting er, hvad fx staten gør, noget ganske andet er, hvad kirken gør. Det ofte misbrugte ”vi” i politiske debatter er derfor kristeligt set uanvendeligt. Det handler ikke om, hvad ”vi” som samfund ud fra en kristen moral kan eller bør gøre, stillet over for fx flygtningestrømme, terrorisme og klimaproblemer. Hvis der overhovedet findes et kristent ”vi”, angår det kirken og ikke samfundet som helhed. Kirken og staten er partikulære organisationer i verden, som har hver deres opgave. Ikke på den måde, at kirken kun skal tale om ”åndelige” spørgsmål, men på den måde, at den skal tale om, hvordan tingene fungerer i Guds rige. Kirken arbejder ud fra andre principper end dem, der gælder for statsmagten. Hvis det skal give mening at tale om kirkens handling som ”sandt politisk” i modsætning til statens ”parodi” på politisk ageren (Cavanaugh), må det være ved selv at være et vidnesbyrd om gudsrigets enhed i Kristus.

En stat kan ikke oprigtigt bekende sig til Kristus uden derved straks at ophøre med at være stat. Tjekkiske Petr

91 Aktuelt er et eksempel såkaldt den amerikanske ”Seven Hills Dominionism”, men også i fx Sydamerika og Afrika ses eksemplar på, at kirkelige grupperinger søger at influere samfundet gennem fx politisk magt.

Chelcicky beskrev det i det 15. århundrede sådan, at når en konge bliver kristen, må han ophøre med at bruge magt og i stedet nå sine mål med overtalelse – med det resultat, at han i praksis bliver præst og ikke længere konge. Dermed ikke sagt, at mennesker i høje stillinger ikke kan være "kristne". Blot må de som alle andre kristne overveje, om de i deres handlinger aflægger vidnesbyrd om gudsriget. En regent der, som Danmarks dronning Margrethe II, kun i ringe grad udøver nogen reel magt, men i stedet tjener folket, kan paradoksalt nok netop derved vidne om gudsriget, hvor "den største iblandt jer skal være tjener" (Matt 20,25-28). Når Kristus overvinder "magter og myndigheder", indebærer det, at den institutionaliserede magt i samfundet tømmes for sit indhold – ikke at magten gøres mere "kristen". Først når alting er underlagt Kristus, og det sker, når al magt og myndighed er udslettet, lever vi et "kristent samfund", men ikke før. Guds rige vil altid stå i principiel modsætning til en hvilken som helst politisk og social indretning.

At kirken ikke kan drive politik gennem staten betyder ikke, at religion er en privatsag. Vi er i det hele taget vant til en individualisme, der privatiserer det, der i virkeligheden burde være politiske problemstillinger. Fx tror mange naivt, at det kan lade sig gøre at løse miljøproblemer ved en individuelt omlagt livsstil. Men en sådan fokusering på det private gør mere skade end gavn, når det får os til at tro, at vi ikke behøver drastiske politiske tiltag, men kan nøjes med ændret forbrugsmønster. Hvis vi vil ændre verden, skal vi begynde med os selv, siger vi måske. Men af alle steder er det nok det dårligste sted at begynde. Vi er i os selv egoistiske, uretfærdige og uforbederlige. Hvis vi vil forandre verden, må vi gå politisk til værks. For kirken betyder det at taget udgangspunkt i gudsriget. En kristens politik er Guds rige (Købner). Dens sted er kirken, ikke staten.

Det kan være rigtigt nok, at staten og kirken begge er Guds redskaber til at regere verden, men det betyder ikke, at de to gnidningsfrit kan gå op i en højere enhed. Korset viser, at Gud virker gennem modsætninger, og det siger også noget om forholdet mellem kirke og stat, som begge har en rolle at spille, selvom de er hinandens modsætninger. Måske vi kan sige, at staten er kirkens skyggebillede, ligesom princippet om gengældelse i Gamle Testamente var et skyggebillede af den gyldne regel i Ny Testamente. Staten har til formål at sætte grænser for menneskers selvhævdelse. Kirken har derimod til opgave at vidne om, at der på korset *er* sat en endelig grænse for al menneskelig selvhævdelse, men også, at der i opstandelsen er skabt et nyt menneske, der netop ikke er kendetegnet ved selvhævdelse, egoisme og vold, men kærlighed. Kirkens opgave er at vidne om gudsriget, hvor alt er anderledes, hvor fred og kærlighed regerer, hvor der ingen magt er menneske over menneske. Mens staten med sin magtudøvelse skal vidne om det gamle menneskes synd og ondskab, skal kirken med sine alternativer til magt vidne om gudsrigets positive anarki.

Ikke-vold kan for kirken være en måde at forkynde evangeliet om forligelsen i praksis (Yoder). Ved ikke at svare med vold og magt på trusler om vold, kan kirken pege på evangeliet om, at Jesus ved at frasige sig magten har realiseret fred og forsoning i verden. Gud har gjort det umulige muligt, og det er derfor aldrig absolut nødvendigt at bruge vold og magt. Med ikke-vold kan kirken vidne om Guds forsoning af verden – hvorved magternes påstande om voldens nødvendighed afsløres som løgn (Ellul). Det er magternes anti-evangeliske påstande om voldens og magtens nødvendighed, som kirken kæmper imod, når den i ord og gerning forkynder evangeliet. Når Jesus siger, at hans rige ikke er af denne verden, og at hans disciple ikke er af denne verden, er

pointen ikke, at kristne skal flygte ud af samfundet, men at de skal være tilstede i samfundet med et budskab om, at der en enhed og et fællesskab, som er vigtigere end alle skel mellem mennesker.

Dermed altså netop ikke påstået fx en ”kristen pacifisme” som et absolut ideal. Det handler ikke om at fremføre den naive påstand, at vold ikke er nødvendigt for at opretholde samfundsordenen, eller at mennesker af sig selv kan opnå de samme resultater uden. Verdslige magter, politiske systemer, har en midlertidig funktion, som kirken må anerkende, selvom dens opgave er at tjene gudsriget alene. Statsmagten kan være relativt nødvendig, men hvor statens mandat er sværdet, er kirkens mandat ordet om gudsriget: ”Enhver kristen har et sværd, der skal bruges mod de gudløse, nemlig Guds Ord” (Hubmaier).[92] Kirkens opgave kan ikke være at tilslutte sig en politisk naivitet, som tror at alle mennesker vil det gode, og at vejen til forsoning mellem folkeslag, religioner og kulturer kan opnås ved at nedbryde politiske strukturer og samfundets orden. Kirken må realistisk acceptere, at staten har til opgave at opretholde en relativ retfærdighed i samfundet. Men kirkens opgave er en anden.

Tænk globalt, handl lokalt! Økumeni med hammeren

Mange kender nok sloganet om at ”tænke globalt, men handle lokalt” – på engelsk ”think globally, act locally!”. Sloganet kendes især fra slut-90ernes venstreorienterede antiglobaliseringsbevægelse, hvor tanken var, at global kapitalisme bedst bekæmpes gennem lokale græsrodsinitiativer.

92 Balthasar Hubmaier, *Om kætterne og dem, der brænder dem* (1524).

Men ordene har faktisk teologiske rødder hos Jacques Ellul, der så det som kristnes opgave at være konkret og personligt til stede blandt mennesker med et vidnesbyrd om Guds rige.[93] Guds dom er en befrielse fra alle centraliserede menneskeskabte magtforhold, ideologier og systemer, men indebærer derfor også en befrielse til at være konkret menneske i verden umedieret af ideologiernes abstrakte blændværk.

I praksis handler kristendom om at forholde sig frit og ansvarligt til mennesker uafhængigt af de magtsystemer, der "globalt" strukturer samfundet. Det er at tænke lokalt. Vi er frisat fra verdens magter og kan, når vi ved det, koncentrere os om det konkrete forhold til vores medmennesker. At kirken er i verden, men ikke af verden, betyder en asymmetri i dens forhold til verden. Kirken er fremmed for verden, men verden er ikke for kirken noget fremmed. Kirken har sin egen partikulære opgave og tilgang til tingene, som altid kommer til udtryk i det lokale og græsrodsagtige, hvor det kristne fællesskab møder sine omgivelser i øjenhøjde.[94]

Eller med andre ord: Menneskets selvhævdelse kommer til udtryk i et begær efter at underordne alt en totalitær enhed ved at fjerne modsigelser, undtagelser og afvigelser. Menneskelige samfund er i større eller mindre grad kendetegnet ved forsøg på med magt at gennemtvinge en enhed omkring bestemte principper, religion, politik eller moral – om det så er med korporlig magt, "blød" magt eller begrebernes abstrakte definitionsmagt, der ved at sætte skel og

93 Se William H. Vanderburg, ed., *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work* (1981), s. 27.
94 I 2013 besøgte jeg Jesus People USA – en broget forsamling af anarkist-agtige kristne, der holder til i det tidligere Chelsea Hotel i Uptown Chicago og derfra laver socialt arbejde. Nok var der en lokal forankring, men det virkede lidt stort og upersonligt. Mere efter min smag er det sociale arbejde, der udgår fra baptistkirken på Nørrebro. Her er natherberget af en størrelse, hvor de frivillige hurtigt kan lære navnene på "vennerne", som brugerne – primært hjemløse immigranter – kaldes.

grænser, opnår den efterstræbte enhed. Begæret efter teologisk, filosofisk, politisk, teknologisk og kirkelig enhed er altid menneskets begær efter selv at være gud. På korset dømmer Gud alle vores religiøse og politiske bestræbelser. Ved at afsløre menneskers religiøse og politiske magt som afgudsdyrkelse trækkes tæppet væk under ethvert forsøg på at legitimere politiske og religiøse enhedsbestræbelser. Resultatet er en uendelig differentiering, en negativ dialektik, hvor enhver menneskeskabt babylonisk enhed må give plads for en guddommelig mangfoldighed, som aldrig kan begribes endeligt under et totaliserende ("globalt") hele. Mennesker sættes fri til at være, hvad de er, nye skabninger. Da kilden til denne differentiering findes i én enkelt, historisk begivenhed med universel betydning – Jesus' død og opstandelse – er den noget ganske andet end nihilismens kaos, idealismens tomhed såvel som abstrakt religiøs universalisme og relativisme. Kun fordi Gud selv har handlet i et helt bestemt menneske, er der håb om, at mennesker kan blive sat fri fra alle former for abstrakt religiøs og politisk magt og myndighed. Fordi roden til menneskets frihed findes i Jesus, er resultatet af korset og opstandelsen en mangfoldighed i fællesskab. Kun i evangeliet knyttes det sandt universelle sammen med det sandt partikulære og unikke, det globale med det lokale. Guds rige er med andre ord enhed i mangfoldighed, fællesskab i forskellighed.

Der findes således i kirken en global, grænseoverskridende enhed, men dens arbejde i verden er altid konkret og lokalt. En anden måde at sige det på er, at kirken skal tænke "økumenisk" (bogstaveligt det, der angår hele den beboede verden), men at den skal arbejde konkret, når den gør det. Kun sådan kan den være et reelt alternativ til denne verdens magter og myndigheder. Kirken er kaldet til at "være ét" – med det formål, at verden skal forstå hvem Jesus er (Joh

17,23). Det er kirkens særlige opgave i verden, som går på tværs af alle mulige og umulige politiske projekter og idealer. Når kristne holder fast i evangeliet om, at Jesus med sin afmagt vil tilintetgøre alle former for magt og autoritet, så giver det også mod til at tænke globalt, økumenisk, men at handle lokalt – altså at forstå, at den bedste måde at vidne om kirkens globale enhed er konkret, lokalt engagement.

At tænke ”globalt” er at tænke økumenisk. Økumeni, arbejdet for global kirkelig enhed, er en essentiel del af kirkens opgave. Kirkens globale enhed kommer lokalt til udtryk, når den formår at være en broget forsamling, og derved et tegn på, at dens herre er den ene Gud, der er kærlighed, og derfor rummer mangfoldighed i enhed. Kirkens enhed skyldes ikke dens institutionelle indretning, biskopper, synoder, konferencer og konciler, men den skjulte og usynlige enhed, som findes i Kristus. Kirken er sendt ud i verden for at vidne *om* gudsriget. Men kirken må ikke i sin organisation forveksles *med* gudsriget. Så snart mennesker mener at kunne øjne Guds rige, som var det en voksende organisme eller bygning, er det ikke Guds rige, de ser, men Babelstårnet (Barth).[95] Evangeliet hævder, at Gud allerede har gjort hvad der skal til for at nedbryde grænserne mellem mennesker. Det er økumeniens forudsætning. Økumenisk arbejde kan ikke handle om at skabe en enhed, der endnu ikke findes, men må handle om at give synligt udtryk for en enhed, der allerede findes. Det eneste absolutte skel, der findes, går mellem Gud og alt andet, men også det skel er overvundet i Kristus. Derfor må vi også give afkald på de skel, som vi i kirkerne har stillet op mellem os.

Økumeni er at nedbryde mure, det skal bedrives ”med hammeren”, for at overskride de politiske og kirkelige struk-

95 Karl Barth, *Epistle to the Romans* (1933), s. 432.

turer, der sætter skel mellem mennesker. Begræder man fx, at der mangler nadverfællesskab mellem konfessionerne, er det bare om at tage hammeren op, bryde muren ned, og holde nadver sammen – uanset hvad pave, patriark og synoder siger. Sand økumeni er intolerant, for tolerance forudsætter som Slavoj Zizek bemærker i en anden sammenhæng, at der er noget "andet", noget fremmed, der skal tolereres. Først når vi hører op med at forstå andre som fremmede, er sandt fællesskab muligt. I det lys kan økumeni aldrig handle om bare at tolerere hinanden, men må bestå i faktisk fællesskab og engagement i andre kirkesamfunds ve og vel.

Måske det radikalt økumeniske er at vedkende sig sin fælles brudthed, der betyder at vi aldrig kan skabe fællesskab på vores egne præmisser. Intet kirkesamfund har patent på den rette forståelse af gudsriget, men alle bør kunne samles i en fælles bøn og bekendelse af den uretfærdighed, vi deler med hinanden og hele verden – og et håb om, at Gud vil tage os til nåde trods alt. Spørgsmålet er ikke, skrev Will D. Campbell, om kirkerne formår at gå sammen om at bygge Guds rige på jord, men om kirkerne er villige til at træde ind i det rige, som Gud allerede har etableret – og om man er villig til at invitere andre med. Snarere end blot at tale om kirken som stedet for "radikal inklusion" (Jersak), et sted, der kan rumme alle, bør vi måske tale om kirken som stedet for radikal eksklusion – det sted, hvor vi solidarisk vedkender os vores fælles udenfor-hed. De "andre" er ikke nogen, der skal inkluderes i vores fællesskab, men det er os, der skal erkende, at vi er ude i kulden sammen med de andre – i yderste konsekvens som Jesus, da han i solidaritet med menneskeheden gik til samfundets yderste margener og døde som udstødt og kriminel.

Kirkens økumeniske enhed må komme konkret til udtryk i dens lokale fællesskab med dem, der står udenfor. Det

er således ikke helt forkert, når det siges, at den lokale kirke er verdens håb, selvom det selvfølgelig ikke er kirken, men Jesus, der er verdens håb. At være til stede lokalt for mennesker betyder at være solidarisk med mennesker, at leve sammen med mennesker på de vilkår, der gælder, hvor man nu befinder sig. I det lokale kan kirken vidne om gudsriget ved at skabe rum, der ikke er præget af magt, effektivitetskrav og krav om økonomisk formåen.[96]

Mission betyder i lyset af gudsrigets anarki, at være tilstede blandt mennesker med evangeliet om gudsrigets frihed og kærlighed, på en måde så det budskab også sætter sig spor i praksis. Diakonalt arbejde, omsorg for alle, der har brug for det, er uadskilleligt fra kirkens missionale arbejde. Som noget "lokalt" må det diakonale arbejde så vidt muligt være personligt, i øjenhøjde, så der er plads til samtalen, nærværet, forbønnen. Kun det ligeværdige møde mellem mennesker er transparent for evangeliets lys. Mission kan nok i nogen grad planlægges og struktureres, men det må altid have det personlige, konkrete møde som rød tråd. Paradoksalt nok kan det møde ofte bedst opstå, når de konkrete relationer ikke gøres til en målsætning, der skal realiseres, men får lov at opstå som biprodukt af det fælles engagement omkring en konkret sag.[97]

Det kan virke håbløst at tro, at lokal organisering på græsrodsniveau skulle have nogen som helst virkning i en kompleks, global virkelighed. Men måske er det netop, når vores indsats synes mest ineffektiv, at den kan vise sig at

---

96 Det kan lyde luftigt, men i praksis kan det være noget så simpelt som fx at holde natkirke med plads til samtale eller bare fred og ro – "krav-fri zone", som det nogle gange kaldes – og en stilfærdig andagt.

97 Man kunne således spørge, om det egentlige missionsarbejde foregår i den nødhjælp, som finansieres ved fx genbrugsbutikker, eller om missionsarbejdet egentlig i virkeligheden foregår i de personlige møder, der finder sted netop, når folk engagerer sig i frivilligt arbejde?

give mest mening – for netop ved ikke at gå ind på kravet om effektivitet er det muligt at tænke i alternativer til vante måder at være i verden på. Kirken kan vidne om gudsriget ved at engagere sig i konkrete opgaver uden hensyn til, hvad der "virker" – også selvom det synes nytteløst. En væsentlig drivkraft for politiske, teknologiske og økonomiske magter er netop forestillingen om, at alting skal nytte noget. Afviser vi magten, må vi også afvise dens nyttebegreb. Det eneste, der virkelig nytter noget, er at lade være med at bekymre sig om, hvad der nytter og hvad der ikke nytter: "Don't worry about being effective. Just concentrate on being faithful to the truth." (Dorothy Day). Ineffektiv – det var det, Jesus var ifølge denne verdens standarder, da han i ørkenen afviste Djævelens tilbud om at få overdraget magten over alle denne verdens riger for i stedet at lade sig klynge op på et kors.

At være til stede lokalt må for kirken indebære et afkald på at måle sin indsats ud fra gængse effektivitetsnormer, for det lokale er konkret og usammenligneligt. Den eneste "rene etiske" måde at forholde sig til virkeligheden på er at afvise enhver tendens til narcissistisk at vurdere, om man er i færd med at gøre gode gerninger eller ej (Zizek). Når vi som kirker og menigheder begynder strategisk at undersøge og spørge, *hvordan* vi kan "elske" fx de fattige eller den by vi bor i, risikerer vi at gøre mennesker til midler for et abstrakt ideal eller et redskab for vores selvrealisering som "kærlige". Forholder vi os distanceret til mennesker som objekter for velgørenhed har vi etableret et ulige forhold mellem os og de mennesker, der gøres til genstand for vores projekter. Målet helliger ikke midlet – eller rettere: For kirken giver det slet ingen mening at tænke instrumentalt i mål og midler. For kirken er mål og middel ét: Guds rige er både mål og middel. Kærlighedens fællesskab er ikke et middel til at nå

et mål, men målet. Når kirken rækker ud til mennesker, er den, hvad den skal være, også selvom det ikke fører til målbare ”resultater”. Kirken skal ikke forsøge at bemægtige sig virkeligheden ved febrilsk at implementere de nyeste sociologiske indsigter, de nyeste marketingsmetoder eller de mest effektive strategier til at realisere sit projekt. Gudsriget er en virkelighed, som skal forkyndes og leves her og nu. Resultaterne må vi overlade til Gud, der giver væksten (1 Kor 3,7). De kirkefolk, der ønsker en ”stærk” og ”markant” kirke med vækst, fremgang og indflydelse, må overveje om et sådant ønske er foreneligt med evangeliet om Guds kærligheds-magt, der virker i menneskers svaghed og magtesløshed.

Kirkens trosforsvar og forkyndelse

Det er ikke kun fysisk magt, som står i modsætning til gudsrigets anarki, men også åndelig og psykologisk magt og manipulation. Den slags kan synes forholdsvist lige til at identificere, når det udspiller sig i klare former. Men psykologisk manipulation er en del af vores åndelige virkelighed hver eneste dag. Vi påvirkes konstant af mennesker, kræfter, organisationer, reklamer og politikere, der vil overbevise os om et og andet, og vi gør selv flittigt brug af retoriske kneb til at få vores vilje igennem. Igen er det kirkens opgave at finde alternativer. Korsets afmagt må også sætte sig spor i måden hvorpå kirken forkynder evangeliet. Kirken må aldrig falde for fristelsen til at manipulere folk til tro, men må altid anerkende menneskers personlige myndighed og samvittighedsfrihed – og så lade Helligånden gøre arbejdet.

En grad af retorisk og psykologisk manipulation er altid i nogen grad en fristelse, når man står overfor et samfund, der ikke vil vide af evangeliet. Mange kristne kaster sig over

missionsarbejde og trosforsvar (”apologetik”) i forsøget på at overbevise andre om evangeliets sandhed. Men også her er det afgørende, at kristne kæmper mod ”magter og myndigheder” og ikke mennesker i kød og blod. Det handler banalt sagt om at gå efter bolden, og ikke personen, men også om mere end det. Det betyder, at når kristne kæmper for at udbrede evangeliet og for at nedbryde de ”tankebygninger”, der sætter sig op imod kundskaben om Gud (2 Kor 10,4), kan det ikke ske med de retoriske magtmidler, som er gængse i verden. Derfor er det beklageligt, når kristne stiller op i debatter med fx ateister, hvor det handler om med stærke argumenter at overbevise publikum om bestemte ”synspunkter” ved hjælp af retorisk snilde, som var der tale om politiske debatmøder. Skal kristne forsøge at overbevise andre om evangeliet, må det foregå radikalt anderledes, end når denne verdens magter og myndigheder tørner sammen. Forkyndelsen af evangeliet må aldrig tage form af en kamp på ord, som i en politisk debat.

I sit første brev til menigheden i Korinth beskriver Paulus, hvordan han fremstod, da han første gang forkyndte evangeliet for menigheden: Med svaghed, frygt og uden overtalende visdomsord (1 Kor 2,3). Det skulle nemlig stå klart, at Paulus ikke talte ud fra sig selv og sin egen visdom, men ud fra evangeliet. Paulus synes ikke at have givet meget for filosofiske fiksfakserier, retoriske virkemidler og det, som kunne anses for overbevisende ”visdomsord”. Det hænger givetvis sammen med, at tro ikke er noget mennesker kan frembringe, for det er ikke noget vi, men Gud, har magt over. Troen afhænger hverken af menneskelig visdom, evangeliets indpakning, stærke argumenter eller kirkens salgsstrategier, men af Helligåndens kraft. Netop derfor skal vi, som Paulus også skriver, lære at tænke selv efter det mål af tro, som Gud har givet os (Rom 12,3).

Vi kan tale om gudsriget, men kun som det, vi *ikke* forstår. Tro og fornuft er to aldeles forskellige ting – ikke som modsætninger i den vante forstand, hvor tro handler om at slå hjernen fra, men tro og fornuft er forskellige på den måde, at fornuften med sine begreber altid udøver magt over det den begriber, altid gør sig til herre over sin genstand. Den rationelle tænkning er i den forstand altid lukket. Rationel tænkning og dømmeri hænger sammen. Med rationaliteten dømmer og definerer vi hvad, der falder indenfor begreberne og hvad, der falder udenfor. At begribe rationelt er i grunden at udøve magt. Som magtfrit rum er gudsriget ubegribeligt, fordi det undflyr sig vores begrebsmagt. Tro – i forstanden tillid – møder, i modsætning til rationalitet, verden med åbenhed uden at ville beherske den. Det er derfor, tro og kærlighed hænger naturligt sammen. At ville argumentere for at få folk til at tro, er at gå fejl af, hvad tro er. Tro er ikke et rationelt valg, man gør efter at have overvejet en mængde argumenter for og imod, men udgangspunktet for at møde verden med kærlighed og åbenhed uden at beherske den og udøve magt. Tro er derfor også forudsætningen for at have med den sandhed at gøre, som findes i evangeliet om det gudsrige, der gemmer sig for fornuften i korsets afmagt, og derfor kun kan tros.

Den anti-apologetiske tankegang vi finder hos Paulus er gennemgående i meget af bibelen. I det hele taget fremstilles Guds åbenbaring i bibelen som noget, der næsten altid kommer på tværs af menneskelig fornuft, kultur og civilisation. Alligevel har mange kristne i tidens løb forsøgt at argumentere for kristendommens overensstemmelse med den menneskelige fornuft eller dens værdi for moral og samfundsliv. I en tid karakteriseret ved individualisme og religiøs pluralisme i et samfund, hvor kristendommen må vige for forskellige former for udogmatisk gør-det-selv-religion, har be-

hovet for at forsvare kristendommen fået ny opmærksomhed. Det kan ikke længere tages for givet, at kristendom er hjemmehørende i vestlig kultur. Derfor er det forståeligt, at flere taler om at missionere og at forsvare kristendommen. Men når kristne forsøger at overbevise andre om evangeliet ved fx at ville bevise Guds eksistens eller kristendommens moralske og kulturelle værdi, afslører det i værste fald en misforståelse af evangeliets væsen: Evangeliet er Guds tale til mennesker, det er Guds budskab til os. Men når mennesker forsøger at bevise Guds eksistens og rationelt at forsvare kristne "moralske værdier", vendes forholdet om. Problemet med gudsbeviser er, at den "gud" og de "værdier", man finder frem til, er et produkt af menneskets egen fantasi, fornuft, følelser, længsel, eller hvad man nu måtte basere sit "bevis" på. Mennesket skaber en "gud" i sit eget billede og indsætter derved sig selv som Gud. Gudsbeviser er i værste fald afgudsdyrkelse. Kristendommens kernebegreber bliver til en tynd fernis, som skal dække over grundlæggende filosofiske idéer eller politiske og moralske ideologier, kulturelle normer og nedarvede traditioner. Derved er forsvaret for kristendommen også blevet til et forsøg på at pådutte andre mennesker ens egne værdier med psykologisk og retorisk manipulation.

Evangeliet handler ikke om vores idéer og værdier, men om Jesus og hans rige, der står i modsætning til alle vores idéer og værdier. Budskabet om korsets afmagt står i modsætning til alle former for begrebsmæssig, rationel, moralsk, politisk og kulturel magt – også den "kristne" af slagsen – og derfor kan forkyndelsen af evangeliet aldrig tage udgangspunkt i nok så stærke og tvingende "argumenter". Tværtimod – jo "stærkere" argumenter, jo større risiko er der for, at trosforsvar bliver åndelig magtudøvelse. Det eneste kirken kan gøre er at fortælle om det gudsrige, der står i

modsætning til menneskelig magt og herredømme, og som derfor stiller kirken selv i øjenhøjde med resten af verden. Kristne har ligeså meget som alle andre brug for at blive reddet fra deres fornuft og dens magtudøvelse. Derfor er der også stor forskel på at prædike og fx at undervise. At prædike er at forkynde evangeliet uden støtter og krykker, uden belæring, argumenter og krav på overlegenhed i forhold til tilhørerne. Enhver kan i princippet forkynde evangeliet, selvom nogle naturligvis er mere veltalende, drevne og forberedte end andre. At forkynde evangeliet er også altid selv at være tilhører. Prædikanten er for så vidt aldrig forskellig fra menigheden, men altid en del af menigheden, der i ligeså høj grad som alle andre har brug for at lytte til evangeliet.

Forkyndelsens sprog er ikke argumenternes, politikkens, økonomiens og teknikkens rationelle magt, men snarere poesiens metaforiske og skabende sprog. Derfor taler Jesus så ofte i lignelser – ikke for at argumentere og overbevise, men for at dem, der af Helligånden har fået ører, skal høre. Dermed ikke sagt, at vi skal slå hjernen fra. Blind tro uden kritisk fornuft bliver nemt offer for magt og manipulation, som vi kender det fra religiøse sekter og grupperinger, der samles sig om en stærk leder. Den kritiske fornuft må sættes ind for at skære igennem og lade evangeliet står klart frem, kritik kan afsløre falske profeter, der udøver magt og manipulerer. Kritisk fornuft kan således være et redskab for evangeliet, men troen må komme af evangeliet, ikke af fornuften.

Kritisk fornuft har en teologisk funktion overalt, hvor der sættes grænser for evangeliet. En subtil magtudøvelse kan nemlig ofte finde sted, når evangeliet forkyndes som kun delvist godt nyt: ”Gud elsker dig, men...” Når Gud i mange trossystemer hævdes at være kærlighed, men samtidig at ville straffe mennesker grufuldt, er der tale om åbenlyst absurde udsagn. Den slags selvmodsigende udsagn

svækker imidlertid ikke trossystemets magt, men tvinger tværtimod mennesker til at ”tro”. Den kognitive dissonans, der skabes, når autoritetspersoner hævder modstridende udsagn, medfører det som psykologen Gregory Bateson kaldte ”dobbelt-bindinger”. Autoritetpersoners selvmodsigende udsagn skaber usunde afhængighedsrelationer, fordi udsagnenes irrationalitet skaber en usikkerhed hos modtageren, som derved frarøves sin mulighed for at forsvare sig. En skizofren Gud, der ikke er til at regne med, men kun kan frygtes, er således hovedinventar i de fleste former for autoritær religion gennem tiden: ”Guds veje er uransagelige”, siger man, og hævder, at du blindt må tro, at Gud elsker alle mennesker, men alligevel har tænkt sig at pine dig i evighed, hvis du ikke ”tager imod” hans kærlighed. Men når fx Esajas og Paulus taler om, at Guds domme og veje er uforståelige og uransagelige, handler det altid om, at Gud er mere barmhjertig, nådig og kærlig, end vi nogensinde forstår – ikke mindre. Den erkendelse er ikke ”blind tro”, men tværtimod en seende tro, fundamentet for en radikal evangelisk kritik af enhver form for religiøs manipulation, som vil fundere vores gudsforhold i menneskelige magtrelationer. At tale uapologetisk ud af evangeliet vil altid sige at forkynde Guds kærlighed uden brug af trusler, magt og manipulation – uden ”men” og ”hvis”.

Bed og arbejd: Liturgisk modkultur

Bed og arbejd, ”ora et labora”, lyder et kendt udtryk fra Benedikts regel. De to, bøn og arbejde, hænger sammen, for glemmer kirken sit fundament i evangeliet og i sin liturgiske praksis, bliver dens projekter nemt forvandlet til rent verdslige anliggender. Der er utallige eksempler på, hvordan det,

der startede som kirkelige projekter er blevet til rent sekulære institutioner uden noget evangelisk fundament. Når det sker mister man netop det, der gør kirkens engagement til noget radikalt andet end andre projekter i verden. I sidste ende underordner man sig derved den nytteorienterede, politiske tankegang, man ellers skulle være et modbillede til. Kun ved at fastholde en løbende liturgisk praksis med bøn, sang, nadver og dåb som fundament for det daglige engagement, kan kirken være det vidnesbyrd om Guds rige i verden, som den er kaldet til at være.

"Bøn sammenholder skabelsens knuste brudstykker. Det gør historien mulig", skrev Jacques Ellul.[98] Bøn er forudsætningen for frihed, for bøn relativerer verden ved at befri os fra de krav fra verdens magter og myndigheder, der ellers fremstår som absolutte. Historie er det, der skabes, når mennesket af Gud sættes fri til at handle i stedet for blot at være slave af sine omstændigheder – sociologiske og økonomiske love, politisk ideologier og kulturelle normer. Når mennesket selv vil styre sin situation er det underlagt alle mulige former for nødvendighed – psykologisk, sociologisk, teknologisk, politisk og økonomisk. Først når mennesket overlader tingene til Gud, er egentlig frihed og handling muligt. Fordi alt er muligt for Gud, er bønnen den livsnerve, der gør det muligt for kirken at tænke udover det, der synes nødvendigt i øjeblikket. I bøn er det muligt at stoppe op og tænke radikalt nyt.

Det er i bøn, at kirken bliver fri til at adlyde sit kald til at være en negation af nødvendighedens politik. At folde hænderne i bøn er begyndelsen på et oprør mod alt, der er galt i verden (Barth). Kristnes bøn til Gud er kirkens fællesbøn om gudsrigets komme på hele verdens vegne. Kirkens bøn er

98 Jacques Ellul, *L'impossible prière* (1971).

ikke verdensfjern eskapisme, men et led i den omvendelse eller ”nytænkning” af hele verden, som bliver mulig i kraft af evangeliet om, at Guds rige er nær.

Da de kristne i romerriget blev kritiseret for deres pacifisme, forklarede Origenes, at det er absolut forbudt for kristne at slå ihjel, men at kristne hjælper med deres bønner for freden. Origenes' forestillinger om bønnens effektivitet er nok fremmed for mange moderne kristne, men pointen er god nok, nemlig at kirken har en særlig opgave, og at den har sine redskaber lige ved hånden (bogstaveligt talt!). Når Paulus formaner til ”bønner og anråbelser, forbønner og taksigelser for alle mennesker” og til at bede for ”konger og for alle i høje stillinger, så vi kan leve et roligt og stille liv”, hænger det sammen med, at Guds vilje er, at ”alle mennesker skal frelses og komme til erkendelse af sandheden” (1 Tim 2,1-4). Paulus' opfordringer er rettet til en specifik menighed og har ikke noget at gøre med et samfundssyn eller en politisk filosofi – fx en politisk ideologi, hvor det er kirkens opgave at understøtte de til enhver tid siddende myndigheder. Kirken beder helt jordnært for at kunne leve et ”roligt og stille liv”. Men kirkens bøn angår ikke desto mindre dens omgivelser og ultimativt alle mennesker. Kristne skal bede for alle, også for deres fjender (Matt 5,44) – hvilket man forståeligt nok kan glemme, men det burde altså være et fast element i enhver gudstjeneste så længe kristne forfølges rundt omkring i verden.

Bøn er ikke noget, der har sin begyndelse i mennesker og ender i Gud, men i bøn gøres mennesker ansvarlige over for Gud ved at ”svare an” på Guds tale (Stringfellow).[99] Bøn handler ikke om at overbevise Gud om, at han skal frelse mennesker, men må bygge på en tillid til, at Gud både kan

99 William Stringfellow, *A Second Birthday: A Personal Confrontation with Illness, Pain, and Death* (1970).

og vil frelse mennesker, og at han allerede er godt i gang med det. Bøn kan derfor ikke institutionaliseres med "prayer teams", som skal bede "24-7" for at opnå resultater. Så har man gjort bøn til en "teknik" underlagt nødvendighedens vilkår. Gud i himlen ved allerede, hvad vi har brug for, siger Jesus jo også til sine disciple (Matt 6,8). Bøn handler ikke om resultater, men om relationer. Bøn handler så at sige om at koble ud af de mekanismer, lovmæssigheder og krav, som kendetegner den naturlige, sociologiske og kulturelle orden, vi lever under. Derfor er bøn netop effektivt, når det er ineffektivt. I bøn omvendes denne verdens værdihierarkier. Ved at frigøre os fra verdens krav om effektivitet gør bøn handling muligt, som Ellul udtrykte det – for handling kan kun ske i frihed fra nødvendighed. Kirkens bøn står ikke i modsætning til dens handlen og ageren i verden, men er tværtimod en forudsætning for overhovedet at handle og agere.

Dietrich Bonhoeffer er kendt for sin konstatering, at en tidssvarende kristendom må være uden "religion", mens det at være kristen kan koges ned til to ting, nemlig bøn og arbejde for retfærdighed blandt mennesker.[100] Mange har i samme ånd helt afvist, at kirken har brug for den traditionelle, ordnede gudstjeneste, liturgi og ritualer, der ofte beskrives som rester af hedensk indflydelse. Det er nok en overdrivelse at hævde, at "kristendommen var den første og eneste religion i verden uden ritualer, gejstlige og hellige bygninger" (Viola), og at den gradvise ritualisering og professionalisering af kristendommen udelukkende skyldtes hedensk indflydelse.[101] Mange af kirkens praksisser og former kan dog rigtignok spores tilbage til den omkalfatring, der fandt sted, da kirken i årene efter kejser Konstantin blev en

100 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers*, s. 299-300.
101 Frank Viola, *Pagan Christianity?: Exploring the Roots of Our Church Practices* (2012).

del af etablissementet. Efterhånden overtog man hedenskabets religiøse former, kirkebygninger, prangende klædetøj, institutioner, kirkeret og jura – troen blev i stigende grad ritualiseret, hierarkier blev indført og helgendyrkelsen stadig mere udbredt. Gennem tiden har mange, som modsvar, villet tilbage til en "ren" uforfalsket kristendom uden overflødigt skrammel. Man har villet afskaffe alle ritualer og ydre former. Ofte har man med stort held sat socialt engagement og kamp for retfærdighed i stedet – tænk fx på kvækernes kolossale engagement i fængselsreformer, kvindesagen, skolevæsenet og fredsarbejde. Det kan give god mening, men der er grund til at passe på. Socialt engagement og aktivisme kan blive en trussel for kirken, hvis den glemmer, at den ikke er en af denne verdens "magter og myndigheder", og dermed glemmer sin særlige identitet som et vidnesbyrd om Guds rige i verden.

Liturgi er per definition politisk. Liturgi betyder bogstaveligt "folkets tjeneste" og betegnede i hedensk religion den officielle offerkult på folkets vegne. Når kirken i sin gudstjeneste, sang, dåb og nadver derimod fejrer, at Kristus har ofret sig selv for os, omdefineres liturgiens politiske betydning og formål. Kirkens liturgi er et vidnesbyrd om, at Gud har besejret magterne og myndighederne og gjort ethvert offer overflødigt. Kirkens liturgi er et vidnesbyrd om Guds rige. Gudstjenesten med liturgi og ritualer kan hjælpe til at minde om kirkens rodfæstning i det gudsrige, som ikke er af denne verden, det gudsrige, der overgår vores forstand, og derfor også må bevidnes i symboler, tegn og æstetiske udtryk. Guds rige er et magtfrit rum, men det er på sin vis også et formålsløst rum, for så vidt det ikke har sin værdi som et middel til at nå noget andet end gudsriget selv. Guds rige er den "evige sabbatshvile", som det nogle gange udtrykkes. Kirkens liturgiske vidnesbyrd må derfor også bestå

i alternativer til verdens krav om produktivitet og effektivitet. Kirkens liturgi kan vidne om, at Guds rige er et mål i sig selv, ved ikke at være tænkt formålsrationelt, men som kunst og poesi, hvor værdi kommer til syne som tegn i udtrykket selv.

Det liturgiske vidnesbyrd må naturligvis ikke af den grund tage opmærksomheden fra kirkens diakonale arbejde. Sand gudsdyrkelse består i at hjælpe enker og faderløse og bevare sig uplettet af verden, skriver Jakob i sit brev. Det er den større sammenhæng, som liturgien skal ses i forhold til. Gudstjenestens liturgi handler ikke om at "tilbede" Gud – som om kristendom var en kultisk religion, hvor vi en gang imellem skal tilfredsstille guden med et offer – gudstjenesten handler om at udruste menigheden til tjeneste for Guds rige. Kirkens liturgi handler ikke kun om forholdet til Gud, men også om gudsrigets forhold til verden. Gudstjenesten er ikke bare underholdning for kristne, eller en nødvendig indpakning af ritualer og prædiken, men et vidnesbyrd til hele verden om det gudsrige, hvor alting er vendt på hovedet. Ved at være i verden på en måde, der står i kontrast til denne verdens effektivitetskrav og rationalisme, ved at fortælle om sine rødder og referenceramme i et rige, der ikke er af denne verden, gør kirken det i sin liturgi klart, at denne verdens magter og myndigheder kun har relativ betydning. Deltagelsen i kirkens liturgi er en forberedelse på at kunne gå ud i verden og være til stede på andre præmisser end de gængse.

I dag er de mest udbredte liturgier måske kapitalismens højtider såsom "black friday" som efterhånden overskygger demokratiets festdage, hvor borgerne ved valgurnerne deltager i demokratiets politiske sakramente. Kirkens liturgi er et alternativ til begge. Ved i stedet at fejre en liturgi, hvor alle kan være med på lige vilkår uden betaling og uden, at

noget politisk projekt skal vinde over andre, er kirkens liturgi et vidnesbyrd om gudsriget mod denne verdens magter og myndigheder.

Kirkens opgave som vidne om gudsriget betyder noget for, hvordan vi forstår centrale ting som dåb og nadver. Når vi i dåben bekender os til Jesus som herre, sætter vi en streg i sandet og gør det klart for os selv og andre, at vi tilhører ham. Det er ikke vores bekendelse, der gør Jesus til herre, for det er han allerede (Fil 2,9), men i vores bekendelse går vi aktivt ind under den virkelighed, der allerede findes. Dåben var oprindeligt ikke bare et ritual til det enkelte menneskes frelse, men en indlemmelse i en religiøs-social bevægelse med Guds rige som mål (Rauschenbusch). Som bekendelse af at Jesus er herre, kan dåben siges at frelse, fordi den er et synligt tegn på vores tilhørsforhold til Guds rige. Menneskers evige frelse er Guds sag, men vi kan tale om, at dåben frelser her og nu, fordi den konkret giver mennesker del i et nyt håb og liv. I dåben gør vi det klart, at vi ikke længere er underlagt åndelige magter, ejendom og penge, politiske ideologier, sociale roller, køn eller etnicitet, men at vores identitet består i vores tilhørsforhold til Guds rige.

Dåben er ultimativt en politisk handling, fordi den som bekendelse lægger grunden for et fællesskab, kirken, som står i modsætning til verdens magter og myndigheder ved at overskride alle naturlige, kulturelle og politiske skel mellem mennesker. I dåben aflægger vi løfte om troskab mod gudsriget, som vi sættes fri til at tjene. Ved at bekende og forkynde at Jesus er herre, sætter dåben os fri fra alt det, der ellers binder os. Hvis dåben er et "sakramente", er det i den forstand, at den er en indvielse til tjeneste for Guds rige. Dåben er menneskets frie svar, et 'ja' til det 'ja', Gud allerede har talt i Jesus (Barth). Blandt andre Jürgen Moltmann har bemærket, at barnedåben derfor er problematisk for så vidt

den udtrykker et ufrit trosbegreb. Det er ikke fordi barnedåben er "ugyldig", men der kan være grund til at foretrække bekendelsesdåben, hvis den gør det klart, at kirken er et frivilligt fællesskab af myndige personer. Det bør dog være muligt for de forskellige kirkesamfund at anerkende hinandens dåbsformer, når vi husker, at de alle vidner om Guds rige. Uanset hvilken dåbsform vi praktiserer, er det afgørende, at gudsriget danner den overordnede ramme for forståelsen af dåben.

Den frihed og det ligeværd, som afspejler gudsrigets magtfrie rum, bør også komme til udtryk i nadveren. Som Moltmann også bemærker, risikerer hierarkisk legalisme at ødelægge nadverens evangeliske karakter, ligesom dogmatisk og moralsk legalisme har gjort det.[102] Nadveren er traditionelt blevet forstået som kirkens formidling af Guds nåde til den enkelte troende. Men langt snarere er nadveren et fællesmåltid, der vidner om gudsrigets principielle enhed. Paulus skriver i sit første brev til menigheden i Korinth, at den, der spiser Herrens brød eller drikker hans bæger på en "uværdig måde", forsynder sig mod Herrens legeme og blod. Det er ofte blevet forstået som en opfordring til ordentlighed og pænhed under nadveren, mens de efterfølgende ord om, at "enhver skal prøve sig selv", og så spise og drikke, er blevet forstået sådan, at ingen burde gå til nadver med ubekendte synder på samvittigheden (1 Kor 11,27-29). Men af sammenhængen fremgår det tydeligt, at det handler om at tage hensyn til resten af menigheden, når vi spiser sammen. Paulus beklager sig over, at splittelser i menigheden kommer til udtryk ved, at nogle holdes ude og sulter. I stedet opfordrer han til, at måltidsfællesskabet skal være et fællesskab, hvor der tages hensyn til alle. Paulus slår fast, at "den,

102 Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, s. 246.

der spiser og drikker uden at agte på legemet, spiser og drikker sig en dom til." Det betyder ikke, at man skal have sit regnskab i orden med Gud, eller at man skal opføre sig særligt ærbødigt overfor brødet og vinen, men at tage hensyn til "legemet", hvilket altså vil sige fællesskabet af kristne.

Nadveren udtrykker den enhed, der findes i kraft af vores død og opstandelse med Jesus. Nadveren er et synligt tegn, som formidler gudsrigets skjulte enhed. Også nadveren er i grunden en politisk handling, når den vidner om den sejr over magter og myndigheder, som Jesus har realiseret på korset. Også nadveren er et vidnesbyrd i verden om, at det er muligt at leve på andre vilkår, end dem der gælder, hvor magt er ret. Ved at vidne om at Gud selv har tjent mennesker i stedet for at herske, fortæller nadveren, at Guds rige er en realitet, og at en anden verden derfor er mulig. Nadveren er et synligt tegn på det grænsesprængende fællesskab, som Gud har med mennesker i Jesus. Som tegn på gudsriget forudgriber nadveren her i tiden det evige gudsrige, hvor al magt og myndighed er tilintetgjort.

Liturgien er en eksistentiel nødvendighed for kirken. Det væsentlige er, at kirken overhovedet har en liturgi, ikke så meget hvordan den tager sig ud. Dermed ikke sagt at vi kan skille form fra indhold. De følelser og budskaber, der kommer til udtryk i kirkens musik og visuelle former, skal svare til evangeliet om gudsriget. Fx kan fælles salmesang ofte bedre udtrykke en egalitær grundholdning end et "lovsangsband" med "lovsangsledere", der typisk står foran menigheden. En klar, velordnet liturgi kan med sine faste rammer paradoksalt nok være tegn på det gudsrige, der er velordnet anarki. Når alle deltagerne kender forløbet, ritualerne, sangene, er der i mindre grad behov for ledelse. Behovet for ledelse i moderne kirkeformer opstår netop, når der mangler

orden og forudsigelighed. Formløshed og autoritær ledelse er ikke modsætninger, men ofte to sider af samme sag. Når kaos hersker, tager de stærke magten. De løse rammer i moderne kirkeformers uformelle stil kan i værste fald virke som katalysator for autoritær ledelse og manipulation. En grad af fast form er derfor nødvendig for at beskytte os mod "formløshedens tyranni" (Løgstrup). Gud har ikke givet os en ånd af uorden, men af selvkontrol, ydmyghed, ro, fred, klarhed og kærlighed (Paulus). Kun ud fra denne verdens binære logik udelukker gudsrigets anarki en velordnet form og orden. Fra evangeliets paradoksale perspektiv kan orden og frihed være to sider af samme sag. En køligere, afdæmpet liturgi giver netop plads til, at troen kan være et forhold mellem Gud og den enkelte, selvom den udfolder sig i fællesskab med andre. I modsætning til alle former for ekstatisk, voldsom og irrationel religion, må den kristne liturgi svare til Helligåndens frugter: Kærlighed, glæde, fred, tålmodighed, venlighed, godhed, trofasthed, mildhed og selvbeherskelse (Gal 5,22-23). Helligånden skaber fællesskab, forståelse og indsigt – velordnet anarki, frihed, ikke kaos.

Det kan måske virke som et anti-klimaks, at kirkens vidnesbyrd om gudsrigets anarki skulle handle om klassisk liturgi og gudstjeneste, snarere end revolutionære paroler og politisk aktivisme. Men det er netop i liturgien, i bøn, salmesang, dåb og nadver, at vi mest radikalt forsikres om, at Guds rige er en realitet, selvom intet ellers tyder på det. Gudstjenestens fællesskab kan måske mere end noget andet være et vidnesbyrd om gudsrigets positive anarki. Men gudstjenesten er ikke det sidste stop. Fra gudstjenesten går menigheden ud i verden med evangeliet om gudsrigets grænsesprængende forsoning og forligelse. Her viser det sig i praksis, hvad det vil sige, at "Guds rige er nær".

Afsluttende bemærkninger

Når Jesus gør det klart, at hans rige er af en anden verden, og når vi beder ”komme dit rige”, er der så alligevel i virkeligheden tale om en slet skjult idealisme? Et slags utopisk håb om en idealtilstand, som vi skal realisere i verden? ”Guds rige” kan nemt forveksles med et ideal, som vi skal realisere med vores bestræbelser. Men forskellen på idealisme og realisme ligger i forskellen på vantro og tro. For vantroen er gudsriget en ren og skær utopi, et ideal, som kun de mest naive tror kan realiseres. For vantroen er gudsriget noget, der skal indføres med menneskelig magt og stærk vilje, et politisk projekt, som velmenende idealister skal bestræbe sig på at indføre ved enten at manipulere denne verdens mægtige eller ved selv at tage magten. Kun for troen er gudsriget mere end tom idealisme. For troen er gudsriget allerede en realitet midt i blandt os. Men det kan kun ses med troens øjne. Guds rige gemmer sig som en skjult realitet i sprækkerne mellem de magtstrukturer og uperfekte forhold vi lever under. For troen er gudsriget ikke noget mennesker kan indføre, for det findes allerede. For troen er det derimod alle denne verdens magtstrukturer, der må afsløres som kun foreløbige og forgængelige. Troen kan derfor aldrig gøres til et politisk projekt, men må indebære skepsis mod ethvert politisk projekt.

Der findes ikke noget svar på, om kristne bør deltage aktivt i politik eller overhovedet stemme til politiske valg. Befinder man sig i en sammenhæng, hvor alt opfattes som politik, og hvor alt forstås ud fra politiske brudflader, kan det at afholde sig fra at stemme være et vidnesbyrd om den fri-

hed, der findes i evangeliet. Omvendt kan det at tage del i politisk arbejde i et samfund, hvor den slags virker nytteløst eller måske ligefrem er farligt, netop af den grund være et vidnesbyrd om gudsriget. Ikke at det bare handler om at gøre det modsatte af, hvad alle de andre gør. Men evangeliet må føre til vidnesbyrd om, at vi er sat fri fra verdens moralske og politiske krav. Netop fordi det kan være en "borgerpligt" at deltage aktivt i det politiske liv, kan der være grund til at stoppe op og spørge, om der findes alternativer.

Ingen politisk position kan siges at være sand "i sig selv". Kun dialektisk set rummer de hver især som myter elementer af sandhed. Enhver politisk position kan have et element af indirekte sandhed, som negation af andre politiske positioner. Fx kan liberalisme tjene som korrektiv til kollektivisme, socialisme som korrektiv til individualisme, konservatisme som korrektiv til utopisme, radikalisme som korrektiv til forstokkethed, globalisme som korrektiv til nationalisme, patriotisme som korrektiv til rodløshed – og så videre. Indirekte kan de som negationer af deres modsætning vidne om, at Guds rige findes hinsides alle politiske ideologier og modsætningsforhold.

I en tid hvor det endnu engang er uklart hvilke meningsdannere, der har ret, hvilken politik vi bør støtte, hvad der er fakta, og hvad der er "fake news", hvilken fortælling, der passer på vores liv og vores samfund, og så videre, er det igen klart, at den endegyldige sandhed må findes i et radikalt alternativ hinsides alle konkurrerende narrativer. Vi skal ikke til at tage stilling for den ene eller den anden politiske side, men gøre det klart, at Gud allerede har taget stilling for os ved at indstifte et nyt rige, der overskrider alle politiske skel. Når kristne i stort og småt finder alternativer til de mange fortællinger, identiteter og politiske løsninger, der står i kø for at få vores opmærksomhed, opfylder kirken

sin forpligtelse til at pege på det gudsrige, der overskrider enhver identitet, fortælling og politisk ideologi.

Der er selvfølgelig relevante indvendinger mod at tale om anarki som en ”kristen trospraksis”. Nogle kristne vil med rette påpege, at evangeliet ikke medfører den ene eller den anden politiske ideologi. Gudsriget er alene Guds værk, som ramler ind i alle politiske ideologier såvel som anti-ideologier, også anarkismen. Men som praksisform, som vidnesbyrd om gudsriget, kan en form for anarki være at foretrække. Der er tale om en grundholdning, en strategi, en metode, en tilgang til magt og lederskab – ikke en blåøjet drøm, utopisme eller pubertær negativisme. Nogle anarkister vil måske omvendt sige, at kristne anarkister går det borgerlige samfunds ærinde, når de hævder at være ”radikale”, men nægter at bruge mere drastiske metoder, herunder vold, til at omstyrte det bestående samfund, når det kommer til stykket. Men her er kristendommens modsvar altså, at det mest revolutionerende netop allerede er sket i og med Jesus’ død og opstandelse.

Det kristne håb er med Christoph Blumhardts ord et kald til at ”vente og handle” i lyset af den nye virkelighed, der er ved at vende op og ned på alting. Passivitet er aldrig en mulighed, for passivitet gavner kun de magtfulde, men for kirken er opgaven at finde ud af, hvad netop dens særlige opgave er i verden, som vidnesbyrd om gudsrigets anarki. Vi har endnu ikke set de fulde konsekvenser af gudsriget blandt os, men kristendommens budskab er, at Jesus i sidste ende vil tilintetgøre al magt og myndighed, så Gud kan blive ”alt i alle”. Det er dét håb, kirken er kaldet til at vidne om – i ord såvel som i handling.

Udvalgt litteratur

Michaeil Bakunin, *God and the State* (1882; Mother Earth Publishing Association 1916).

Karl Barth, *Epistle to the Romans* (Oxford 1933).

Karl Barth, *Church Dogmatics* vol. II.2 (Hendrickson Publishers Inc 2010). Om Jesus som "gudsriget selv", se s. 177.

Karl Barth, *Church Dogmatics* vol. IV.1 (Hendrickson Publishers Inc 2010). Se især s. 437ff.

Nikolaj Berdjajev, *The Beginning and the End* (1957).

Nikolaj Berdjajev, *Ulighedens filosofi* (Fønix 2017).

William T. Cavanaugh, "The City Beyond Secular Parodies" i *John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward,* Radical Orthodoxy: A New Theology (Routledge 1998).

Will D. Campbell, m.fl., *Crashing the Idols: The Vocation of Will D. Campbell* (Wipf & Stock 2010).

Noam Chomsky, "The Kind of Anarchism I Believe in, and What's Wrong with Libertarians" i interview med Michael S. Wilson, *Alternet* (2013).

Shane Claiborne, *Den uimodståelige revolution: veje til et anderledes liv* (Boedal 2008).

James W. Douglass, *The Non-Violent Cross: A Theology of Revolution and Peace* (MacMillan 1968).

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel* (Imprint Academic 2010).

Vernard Eller, *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers* (1987).

Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity* (Eerdmanns 1991).

Jacques Ellul, *The Meaning of the City* (Eerdmanns 1970).

Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity* (Eerdmanns 1986), på dansk *Kristendommens forvanskning* (Tidehverv 2005).

John Gurney, *Gerrard Winstanley: The Digger's Life and Legacy (Revolutionary Lives)* (Pluto Press 2012).

David P. Gushee & Glen H. Stassen, *Kingdom Ethics* (InterVarsity Press 2003).

David Bentley Hart, "Human Dignity Was a Rarity Before Christianity" i *Church Life Journal* (2017).

David Bentley Hart, *The New Testament* (Yale UP 2018).

Niels Kjær, *Kristendom og Anarkisme* (1972).

Kjell Kyrø-Rasmussen, "Menighedens politiske og sociale ansvar" i *Vækst og åbenhed: Baptistsamfundets synode 1976* (1976).

Julius Köbner, *Manifest des Freien Urchristenthums an das deutsche Volk* (1848).

Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (1974; Fortress Press 2015).

Jürgen Moltmann, *The Power of the Powerless* (SCM Press 1983).

Stuart Murray, *The Naked Anabaptist: The Bare Essentials of a Radical Faith* (Herald Press 2010).

Lesslie Newbigin, *The Church in a Pluralist Society* (Eerdmanns 1989).

Gregor af Nyssa, *Politisk syge – tre antipolitiske moralprædikener* (Forlaget Apophasis 2017).

Origenes, *Contra Celsum, Against Celsus (tr. Chadwick)* (Cambridge 1953). Se især bog III,7.

James Relly, *Epistles, or the Great Salvation Contemplated* (1776).

Frank Viola, *Pagan Christianity?: Exploring the Roots of Our Church Practices* (Tyndale 2012).

J. Denny Weaver, *The Non-Violent Atonement* (Eerdmanns 2001).

Walter Wink, *The Powers That Be: Theology for a New Millennium* (Doubleday 1998).

Gerrard Winstanley, *The Mysterie of God* (1649).

N.T. Wright, ”The New Testament and the ’State’” i *Themelios 16,1* (1990).

Walter Rauschenbusch, *A Theology for The Social Gospel* (The Macmillan Company 1917).

Mark van Steenwyk, *That Holy Anarchist: Reflections on Christianity & Anarchism* (Missio Dei 2012).

William Stringfellow, *A Keeper of the Word: Selected Writings of William Stringfellow* (Eerdmanns 1996).

William Stringfellow, *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land* (1973; Wipf & Stock 2004).

Johannes Aakjær Steenbuch (red.), *Brevet til Diognetus* (Forlaget Apophasis 2015).

Lev Tolstoj, *On Anarchy* (1900).